This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 142 280

Die Mystik

im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen.

Dr. Rudolf Steiner.

4.2.

Rudolf Steiner:

Die Mystik.

Die Mystik

im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen.

Von

Dr. Rudolf Steiner.

Berlin

C. A. Schwetschke und Sohn

1901.

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.

B728
S79

Vorwort.

Was ich in dieser Schrift darstelle, bildete vorher den Inhalt von Vorträgen, die ich im verflossenen Winter in der theosophischen Bibliothek zu Berlin gehalten habe. Ich wurde von Gräfin und Graf Brockdorff aufgefordert, über die Mystik vor einer Zuhörerschaft zu sprechen, der die Dinge eine wichtige Lebensfrage sind, um die es sich dabei handelt. — Vor zehn Jahren hätte ich es noch nicht wagen dürfen, einen solchen Wunsch zu erfüllen. Nicht als ob damals die Ideenwelt, die ich heute zum Ausdruck bringe, noch nicht in mir gelebt hätte. Diese Ideenwelt ist schon ganz in meiner „Philosophie der Freiheit" (Berlin, 1894, Emil Felber) enthalten. Um aber diese Ideenwelt so auszusprechen, wie ich es heute thue, und sie so zur Grundlage einer Betrachtung zu machen, wie es in dieser Schrift geschieht, dazu gehört noch etwas ganz anderes, als von ihrer gedanklichen Wahrheit felsenfest überzeugt sein. Dazu gehört ein intimer Umgang mit dieser Ideenwelt, wie ihn nur viele Jahre des Lebens bringen können. Erst jetzt, nachdem ich diesen Umgang genossen habe, wage ich, so zu sprechen, wie man es in dieser Schrift wahrnehmen wird.

Wer nicht unbefangen auf meine Ideenwelt eingeht, entdeckt in ihr Widerspruch über Widerspruch. Ich habe erst kürzlich ein Buch über die Weltanschauungen des neunzehnten Jahrhunderts (Berlin 1900, S. Cronbach) dem großen Naturforscher Ernst

279

Haeckel gewidmet, und es in eine Rechtfertigung seiner Gedankenwelt ausklingen lassen. Ich spreche in den folgenden Ausführungen voll zustimmender Hingebung über die Mystiker vom Meister Eckhart bis Angelus Silesius. Von anderen „Widersprüchen", die mir der oder jener noch vorzählt, will ich gar nicht sprechen. — Ich bin nicht verwundert darüber, wenn ich von der einen Seite als „Mystiker", von der anderen als „Materialist" verurteilt werde. — Wenn ich finde, daß der Jesuitenpater Müller eine schwierige chemische Aufgabe gelöst hat, und ich ihm deshalb rückhaltlos in dieser Sache zustimme, so darf man mich wohl nicht als Anhänger des Jesuitismus verurteilen, ohne bei Einsichtigen als Thor zu gelten.

Wer gleich mir seine eigenen Wege wandelt, muß manches Mißverständnis über sich ergehen lassen. Er kann das aber im Grunde leicht ertragen. Sind ihm solche Mißverständnisse zumeist doch selbstverständlich, wenn er sich die Geistesart seiner Beurteiler vergegenwärtigt. Ich sehe nicht ohne humoristische Empfindungen auf manche „kritische" Urteile zurück, die ich im Laufe meiner Schriftstellerbahn erfahren habe. Im Anfange ging die Sache. Ich schrieb über Goethe und in Anknüpfung an diesen. Was ich da sagte, klang manchem so, daß er es in seine Denkschablonen unterbringen konnte. Man that das, indem man sagte: Es „darf eine Arbeit wie Rudolf Steiners Einleitungen zu den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes geradezu als das beste bezeichnet werden, was in dieser Frage überhaupt geschrieben worden ist." Als ich später eine selbständige Schrift veröffentlichte, war ich schon um ein gut Teil dümmer geworden. Denn nun gab ein wohlmeinender Kritiker den Rat: „Bevor er weiter fortfährt, zu reformieren und seine „Philosophie der Freiheit" in die Welt setzt, ist ihm dringend anzuraten, sich erst zu einem Verständnisse jener beiden Philosophen (Hume und Kant) hindurchzuarbeiten." Der Kritiker kennt leider bloß, was er in Kant und Hume zu lesen versteht; er rät mir also im

Grunde nur, mir bei diesen Denkern auch nichts weiter vorzustellen wie er. Wenn ich das erreicht haben werde, wird er mit mir zufrieden sein. — Als nun meine „Philosophie der Freiheit" erschien, war ich einer Beurteilung wie der unwissendste Anfänger bedürftig. Sie ließ mir ein Herr zu teil werden, den wohl kaum etwas anderes zum Bücherschreiben nötigt, als die Thatsache, daß er unzählige fremde — nicht verstanden hat. Er belehrt mich tiefsinnig, daß ich meine Fehler bemerkt hätte, wenn ich „tiefere psychologische, logische und erkenntnistheoretische Studien gemacht hätte"; und er zählt mir gleich die Bücher auf, die ich lesen soll, damit ich so klug werde wie er: „Mill, Sigwart, Wundt, Riehl, Paulsen, B. Erdmann". — Besonders ergötzlich war mir der Rat eines Mannes, dem es so sehr imponiert, wie er Kant „versteht", daß er sich gar nicht denken kann, jemand habe Kant gelesen und urteile doch anders als er. Er giebt mir daher gleich die betreffenden Kapitel in Kants Schriften an, aus denen ich ein ebenso tiefgründiges Kantverständnis schöpfen könne, wie er es hat.

Ich habe ein paar typische Beurteilungen meiner Ideenwelt hieher gesetzt. Obwohl sie an sich unbedeutend sind, scheinen sie mir doch geeignet zu sein, als Symptome auf Thatsachen zu weisen, die heute als schwere Hindernisse sich dem in den Weg stellen, der sich in den höheren Erkenntnisfragen schriftstellerisch bethätigt. Ich muß schon meinen Weg gehen, gleichgiltig, ob der eine mir den guten Rat giebt, Kant zu lesen; oder ob der andere mich verketzert, weil ich Haeckel zustimme. Und so habe ich denn auch über die Mystik geschrieben, gleichgiltig darüber, was ein gläubiger Materialist auch urteilen mag. Ich möchte bloß — damit nicht ganz unnötig Druckerschwärze verschwendet werde — denjenigen, die mir vielleicht jetzt raten, Haeckels „Welträtsel" zu lesen, mitteilen, daß ich in den letzten Monaten etwa dreißig Vorträge über dieses Buch gehalten habe.

Ich hoffe in meiner Schrift gezeigt zu haben, daß man ein treuer Bekenner der naturwissenschaftlichen Weltanschauung sein und doch die Wege nach der Seele aufsuchen kann, welche die richtig verstandene Mystik führt. Ich gehe sogar noch weiter und sage: Nur wer den Geist im Sinne der wahren Mystik erkennt, kann ein volles Verständnis der Thatsachen in der Natur gewinnen. Man darf wahre Mystik nur nicht verwechseln mit dem „Mystizismus" verworrener Köpfe. Wie die Mystik irren kann, habe ich in meiner „Philosophie der Freiheit" S. 131 f. gezeigt.

Berlin, September 1901.

Rudolf Steiner.

Berichtigung.

Seite 2 steht irrtümlich Valentinum Wigelium statt Valentinus Wigelius.

Einführung.

Es giebt Zauberformeln, die durch die Jahrhunderte der Geistesgeschichte hindurch in immer neuer Art wirken. In Griechenland sah man eine solche Formel als Wahrspruch Apollons an. Sie ist: „Erkenne dich selbst“. Solche Sätze scheinen ein unendliches Leben in sich zu bergen. Man trifft auf sie, wenn man die verschiedensten Wege des geistigen Lebens wandelt. Je weiter man fortschreitet, je mehr man in die Erkenntnis der Dinge dringt, desto tiefer erscheint der Sinn dieser Formeln. In manchen Augenblicken unseres Sinnens und Denkens leuchten sie blitzartig auf, unser ganzes inneres Leben erhellend. In solchen Augenblicken lebt in uns etwas wie das Gefühl auf, daß wir den Herzschlag der Menschheitsentwickelung vernehmen. Wie nahe fühlen wir uns doch Persönlichkeiten der Vergangenheit, wenn uns bei einem ihrer Aussprüche die Empfindung überkommt, sie offenbaren uns, daß sie solche Augenblicke gehabt haben! Man fühlt sich dann in ein intimes Verhältnis zu diesen Persönlichkeiten gebracht. Man lernt zum Beispiel Hegel intim kennen, wenn man im dritten Bande seiner „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ auf die Worte stößt: „Solches Zeug, sagt man, die Abstraktionen, die wir betrachten, wenn wir so in unserem Kabinet die Philosophen sich zanken und streiten lassen, und es so oder so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen. — Nein!

Nein! Es sind Thaten des Weltgeistes, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben die Kabinetsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die Mysten, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit und dabei gewesen." Als Hegel dies gesprochen, hat er einen der oben geschilderten Augenblicke erlebt. Er hat die Sätze gesagt, als er in seinen Betrachtungen am Ende der griechischen Philosophie angekommen war. Und er hat durch sie gezeigt, daß ihm einmal blitzartig der Sinn der neuplatonischen Weisheit, von der er an der Stelle sprach, aufgeleuchtet hat. In dem Augenblicke dieses Aufleuchtens war er mit Geistern wie Plotin, Proklus intim geworden. Und wir werden mit ihm intim, indem wir seine Worte lesen.

Und intim werden wir mit dem einsam sinnenden Pfarrherrn in Zschopau M. Valentinum Wigelium (Valentin Weigel), wenn wir die Einleitungsworte seines 1578 geschriebenen Büchelchens „Erkenne dich selbst" lesen. „Wir lesen bei den alten Weisen dies nützliche Sprichwort „Erkenne dich selbst", welches, ob es schon recht von weltlichen Sitten gebraucht wird, als: siehe dich selbst recht an, was du seiest, forsche in deinem Busen, urteile über dich selbst, und laß andere ungetadelt, ob es schon, sage ich, auf das menschliche Leben, als von den Sitten gebraucht worden ist, dennoch mögen wir solchen Spruch „Erkenne dich selbst" auch recht und wohl ziehen auf die natürliche und übernatürliche Erkenntnis des ganzen Menschen, also, daß sich der Mensch nicht allein selber ansehe, und hiermit erinnere, wie er sich in den Sitten vor den Leuten halten solle, sondern daß er auch seine Natur erkenne, inwendig und auswendig, im Geist und in der Natur; von wannen er komme, und woraus er gemacht sei, wozu er geordnet sei." Valentin Weigel ist, von ihm eigenen Gesichtspunkten aus, zu Erkenntnissen gelangt, die sich ihm in den Wahrspruch Apollons zusammenfaßten.

Einer Reihe von tiefangelegten Geistern, die mit dem Meister Eckhart (1250—1327) anhebt und mit Angelus Silesius (1624—1677) abschließt, und zu denen Valentin Weigel gehört, kann ein ähnlicher Erkenntnisweg und eine gleiche Stellung zu dem „Erkenne dich selbst" zugeschrieben werden.

Gemeinsam ist diesen Geistern ein starkes Gefühl dafür, daß in der Selbsterkenntnis des Menschen eine Sonne aufgeht, die noch etwas ganz anderes beleuchtet als die zufällige Einzelpersönlichkeit des Betrachters. Was Spinoza in der Ätherhöhe des reinen Gedankens zum Bewußtsein gekommen ist, daß „die menschliche Seele eine zureichende Erkenntnis von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes" hat, das lebte in ihnen als unmittelbare Empfindung; und die Selbsterkenntnis war ihnen der Pfad, zu diesem ewigen und unendlichen Wesen zu dringen. Ihnen war klar, daß die Selbsterkenntnis in ihrer wahren Gestalt den Menschen mit einem neuen Sinn bereichert, der ihm eine Welt erschließt, die sich zu dem, was ohne diesen Sinn erreichbar ist, verhält wie die Welt des körperlich Sehenden zu der des Blinden. Man wird nicht leicht eine bessere Darstellung von der Bedeutung dieses neuen Sinnes erhalten, als sie J. G. Fichte in seinen Berliner Vorlesungen, im Jahre 1813 gegeben hat. „Denke man eine Welt von Blindgeborenen, denen darum allein die Dinge und ihre Verhältnisse bekannt sind, die durch den Sinn der Betastung existieren. Tretet unter diese, und redet ihnen von Farben und den andern Verhältnissen, die nur durch das Licht für das Sehen vorhanden sind. Entweder ihr redet ihnen von nichts, und dies ist das Glücklichere, wenn sie es sagen; denn auf diese Weise werdet ihr bald den Fehler merken, und falls ihr ihnen nicht die Augen zu öffnen vermögt, das vergebliche Reden einstellen. — Oder sie wollen aus irgend einem Grunde eurer Lehre doch einen Verstand geben: so können sie dieselbe nur verstehen von dem, was ihnen durch die Betastung bekannt ist: sie werden das Licht und die Farben, und die andern

Verhältnisse der Sichtbarkeit fühlen wollen, zu fühlen vermeinen, innerhalb des Gefühles irgend Etwas sich erkünsteln und anlügen, was sie Farbe nennen. Dann mißverstehen, verdrehen, mißdeuten sie". Ein Ähnliches darf man von dem sagen, was die in Rede stehenden Geister erstrebten. Einen neuen Sinn sahen sie in der Selbsterkenntnis erschlossen. Und dieser Sinn liefert, nach ihrer Empfindung, Anschauungen, die für denjenigen nicht vorhanden sind, der in der Selbsterkenntnis nicht sieht, was sie von allen anderen Arten des Erkennens unterscheidet. Wem dieser Sinn sich nicht geöffnet hat, der glaubt, Selbsterkenntnis sei dasselbe wie Erkenntnis durch äußere Sinne, oder durch irgend welche andere von außen her wirkende Mittel. Er meint: „Erkenntnis sei Erkenntnis". Das eine Mal nur sei ihr Gegenstand etwas, was draußen in der Welt liegt, das andere Mal sei dieser Gegenstand die eigene Seele. Er hört nur Worte, im besten Falle abstrakte Gedanken bei dem, was für tiefer Blickende die Grundlage ihres Innenlebens ist; nämlich in dem Satze, daß wir bei aller anderen Art von Erkenntnis den Gegenstand außer uns haben, bei der Selbsterkenntnis innerhalb dieses Gegenstandes stehen, daß wir jeden anderen Gegenstand als fertigen, abgeschlossenen an uns herantreten sehen, in unserem Selbst jedoch als Thätige, Schaffende das selbst weben, was wir in uns beobachten. Dies kann als eine bloße Worterklärung, vielleicht als Trivialität erscheinen; es kann als höheres Licht erscheinen, das jede andere Erkenntnis neu beleuchtet. Wem es in der ersten Weise erscheint, der ist in einer Lage wie ein Blinder, dem man sagt: dort ist ein glänzender Gegenstand. Er hört die Worte, der Glanz ist für ihn nicht da. Man kann die Summe des Wissens einer Zeit in sich vereinigen; empfindet man nicht die Tragweite der Selbsterkenntnis, dann ist alles Wissen im höheren Sinne ein blindes.

Die von uns unabhängige Welt lebt für uns dadurch, daß sie sich unserem Geiste mitteilt. Was uns da mitgeteilt wird,

muß in der uns eigentümlichen Sprache gefaßt sein. Ein Buch, dessen Inhalt in einer uns fremden Sprache dargeboten würde, wäre für uns bedeutungslos. Ebenso wäre die Welt für uns bedeutungslos, wenn sie nicht in unserer Sprache zu uns spräche. Dieselbe Sprache, die von den Dingen zu uns dringt, vernehmen wir aus uns selbst. Dann *sind* wir es aber auch, die sprechen. Es handelt sich bloß darum, daß wir die Verwandlung richtig belauschen, die eintritt, wenn wir unsere Wahrnehmung den äußeren Dingen verschließen und nur auf das hören, was dann noch aus uns selbst tönt. Dazu gehört eben der neue Sinn. Wird er nicht erweckt, so glauben wir in den Mitteilungen über uns selbst auch nur solche über ein uns äußeres Ding zu vernehmen; wir meinen, irgendwo sei etwas verborgen, was zu uns in derselben Weise spricht, wie die äußeren Dinge sprechen. Haben wir den neuen Sinn, dann wissen wir, daß seine Wahrnehmungen sich wesentlich von denen unterscheiden, die sich auf äußere Dinge beziehen. Dann wissen wir, daß dieser Sinn das nicht außer sich läßt, was er wahrnimmt, wie das Auge den gesehenen Gegenstand außer sich läßt; sondern, daß er seinen Gegenstand restlos in sich aufzunehmen vermag. Sehe ich ein Ding, so bleibt das Ding außer mir; nehme ich mich wahr, so ziehe ich selbst in meine Wahrnehmung ein. Wer außer dem Wahrgenommenen noch etwas von seinem Selbst sucht, der zeigt, daß ihm in der Wahrnehmung der eigentliche Inhalt nicht aufleuchtet. Johannes Tauler (1300—1361) hat diese Wahrheit mit den treffenden Worten ausgesprochen: Wenn ich ein König wäre, und wüßte es nicht, dann wäre ich kein König. Wenn ich mir in meiner Selbstwahrnehmung nicht aufleuchte, dann bin ich mir nicht vorhanden. Leuchte ich mir auf, dann *habe* ich mich aber auch in meiner Wahrnehmung in meiner ureigensten Wesenheit. Es bleibt kein Rest von mir außer meiner Wahrnehmung. J. G. Fichte deutet energisch mit folgenden Worten auf den Unterschied der Selbstwahrnehmung von jeder andern

Art von Wahrnehmung: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten. Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der versteht keine gründliche Philosophie, und er bedarf keine. Die Natur, deren Maschine er ist, wird ihn schon ohne alle sein Zuthun in allen Geschäften leiten, die er auszuführen hat. Zum Philosophieren gehört Selbständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben. — Wir sollen nicht ohne Auge sehen wollen; aber wir sollen auch nicht behaupten, daß das Auge sehe."

Die Wahrnehmung seiner selbst ist also zugleich Erweckung seines Selbst. In unserer Erkenntnis verbinden wir das Wesen der Dinge mit unserem eigenen Wesen. Die Mitteilungen, die uns die Dinge in unserer Sprache machen, werden zu Gliedern unseres eigenen Selbst. Ein Ding, das mir gegenübersteht, ist nicht mehr getrennt von mir, wenn ich es erkannt habe. Das, was ich von ihm aufnehmen kann, gliedert sich meinem eigenen Wesen ein. Erwecke ich nun mein eigenes Selbst, nehme ich den Inhalt meines Innern wahr, dann erwecke ich auch zu einem höheren Dasein, was ich von außen in mein Wesen eingegliedert habe. Das Licht, das auf mich selbst fällt bei meiner Erweckung, fällt auch auf das, was ich von den Dingen der Welt mir angeeignet habe. Ein Licht blitzt in mir auf und beleuchtet mich, und mit mir alles, was ich von der Welt erkenne. Was immer ich erkenne, es bliebe blindes Wissen, wenn nicht dieses Licht darauf fiele. Ich könnte die ganze Welt erkennend durchdringen: sie wäre nicht, was sie in mir werden muß, wenn die Erkenntnis nicht in mir zu einem höheren Dasein erweckt würde.

Was ich durch diese Erweckung zu den Dingen hinzubringe, ist nicht eine neue Idee, ist nicht eine inhaltliche Bereicherung meines Wissens; es ist ein Hinaufheben des Wissens, der Erkenntnis, auf eine höhere Stufe, auf der allen Dingen ein neuer Glanz verliehen wird. So lange ich die Erkenntnis nicht zu dieser Stufe erhebe, bleibt mir alles Wissen im höheren

Sinne wertlos. Die Dinge ſind auch ohne mich da. Sie haben ihr Sein in ſich. Was ſoll es für eine Bedeutung haben, daß ich mit ihrem Sein, das ſie draußen ohne mich haben, auch noch ein geiſtiges Sein verknüpfe, das in mir die Dinge wiederholte? Handelte es ſich um eine bloße Wiederholung der Dinge: es wäre ſinnlos, dieſe zu vollführen. — Aber es handelt ſich nur ſo lange um eine bloße Wiederholung, als ich nicht mit meinem eigenen Selbſt den in mich aufgenommenen geiſtigen Inhalt der Dinge zu einem höheren Daſein erwecke. Geſchieht dies, dann habe ich das Weſen der Dinge in mir nicht wiederholt, ſondern ich habe es auf einer höheren Stufe wiedergeboren. Mit der Erweckung meines Selbſt vollzieht ſich eine geiſtige Wiedergeburt der Dinge der Welt. Was die Dinge in dieſer Wiedergeburt zeigen, das iſt ihnen vorher nicht eigen. Da draußen ſteht der Baum. Ich faſſe ihn in meinen Geiſt auf. Ich werfe mein inneres Licht auf das, was ich erfaßt habe. Der Baum wird in mir zu mehr, als er draußen iſt. Was von ihm durch das Thor der Sinne einzieht, wird in einen geiſtigen Inhalt aufgenommen. Ein ideelles Gegenſtück zu dem Baume iſt in mir. Das ſagt über den Baum unendlich viel aus, was mir der Baum draußen nicht ſagen kann. Aus mir heraus leuchtet dem Baume erſt entgegen, was er iſt. Der Baum iſt nun nicht mehr das einzelne Weſen, das er draußen im Raume iſt. Er wird ein Glied der ganzen geiſtigen Welt, die in mir lebt. Er verbindet ſeinen Inhalt mit anderen Ideen, die in mir ſind. Er wird ein Glied der ganzen Ideenwelt, die das Pflanzenreich umfaßt; er gliedert ſich weiter in die Stufenfolge alles Lebendigen ein. — Ein anderes Beiſpiel: Ich werfe einen Stein in horizontaler Richtung von mir. Er bewegt ſich in einer krummen Linie und fällt nach einiger Zeit zu Boden. Ich ſehe ihn in aufeinanderfolgenden Zeitpunkten an verſchiedenen Orten. Durch meine Betrachtung gewinne ich folgendes: Der Stein ſteht während ſeiner Bewegung unter verſchiedenen Einflüſſen.

Wenn er nur unter der Folge des Stoßes stände, den ich ihm gegeben habe, würde er in gerader Linie ewig fortfliegen, ohne seine Schnelligkeit zu ändern. Nun aber übt die Erde einen Einfluß auf ihn aus. Sie zieht ihn an sich. Hätte ich ihn, ohne zu stoßen, einfach losgelassen, so wäre er senkrecht zur Erde gefallen. Seine Schnelligkeit hätte dabei fortwährend zugenommen. Aus der Wechselwirkung dieser beiden Einflüsse entsteht das, was ich wirklich sehe. — Nehmen wir an, ich könnte die beiden Einflüsse nicht gedankenmäßig trennen, und aus ihrer gesetzmäßigen Verbindung das wieder gedankenmäßig zusammenfügen, was ich sehe: so bliebe es beim Gesehenen. Es wäre ein geistig blindes Hinsehen; ein Wahrnehmen der aufeinanderfolgenden Lagen, die der Stein einnimmt. In der That aber bleibt es nicht dabei. Der ganze Vorgang vollzieht sich zweimal. Einmal draußen; und da sieht ihn mein Auge; dann läßt mein Geist den ganzen Vorgang noch einmal entstehen, auf geistige Weise. Auf den geistigen Vorgang, den mein Auge nicht sieht, muß mein innerer Sinn gelenkt werden, dann geht ihm auf, daß ich, aus meiner Kraft heraus, den Vorgang als geistigen erwecke. — Wieder darf man einen Satz J. G. Fichtes anführen, der diese Thatsache klar zur Anschauung bringt. „Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der, für den nur Geist ist und durchaus nichts Anderes, und dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes, und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eigenen Form in der That verschwunden ist. . . . Es ist mit diesem Sinne gesehen worden, seitdem Menschen da sind, und alles Große und Treffliche, was in der Welt ist, und welches allein die Menschheit bestehen macht, stammt aus den Gesichten dieses Sinnes. Daß aber dieser Sinn sich selbst gesehen haben sollte und in seinem Unterschiede und Gegensatze mit dem andern gewöhnlichen Sinne, war nicht der Fall. Die Eindrücke der beiden Sinne verschmolzen, das Leben zerfiel ohne Einigungsband in diese zwei Hälften."

Das Einigungsband wird dadurch geschaffen, daß der innere Sinn das Geistige, das er in seinem Verkehr mit der Außenwelt erweckt, in seiner Geistigkeit erfaßt. Dadurch hört das, was wir von den Dingen in unseren Geist aufnehmen, auf, als eine bedeutungslose Wiederholung zu erscheinen. Es erscheint als ein Neues gegenüber dem, was nur äußere Wahrnehmung geben kann. Der einfache Vorgang des Steinwerfens, und meine Wahrnehmung desselben erscheinen in einem höheren Lichte, wenn ich mir klar mache, was mein innerer Sinn an der ganzen Sache für eine Aufgabe hat. Um die beiden Einflüsse und ihre Wirkungsweisen gedankenmäßig zusammenzufügen, ist eine Summe von geistigem Inhalt nötig, den ich mir bereits angeeignet haben muß, wenn ich den fliegenden Stein wahrnehme. Ich wende also einen in mir bereits aufgespeicherten geistigen Inhalt an auf etwas, das mir in der Außenwelt entgegentritt. Und dieser Vorgang der Außenwelt gliedert sich dem bereits vorhandenen geistigen Inhalt ein. Er erweist sich in seiner Eigenart als ein Ausdruck dieses Inhalts. Durch das Verständnis meines inneren Sinnes wird mir somit erschlossen, was für ein Verhältnis der Inhalt dieses Sinnes zu den Dingen der Außenwelt hat. Fichte konnte sagen, ohne das Verständnis für diesen Sinn zerfällt mir die Welt in zwei Hälften: in Dinge außer mir, und in Bilder von diesen Dingen in mir. Die beiden Hälften werden vereinigt, wenn der innere Sinn *sich* versteht, und ihm damit auch klar ist, was er selbst im Erkenntnisprozesse den Dingen für Licht giebt. Und Fichte durfte auch sagen, daß dieser innere Sinn *nur* Geist sieht. Denn er sieht, wie der Geist die Sinnenwelt dadurch aufklärt, daß er sie der Welt des Geistigen eingliedert. Der innere Sinn läßt in sich das äußere Sinnendasein als geistige Wesenheit auf einer höheren Stufe erstehen. Ein äußeres Ding ist ganz erkannt, wenn kein Teil an ihm ist, der nicht in dieser Art eine geistige Wiedergeburt erlebt hat. Jedes äußere Ding gliedert sich somit einem geistigen Inhalt ein, der, wenn er von

dem innern Sinn erfaßt wird, das Schicksal der Selbsterkenntnis teilt. Der geistige Inhalt, der einem Dinge zugehört, ist durch die Beleuchtung von innen, ebenso wie das eigene Selbst restlos in die Ideenwelt eingeflossen. — Diese Ausführungen enthalten nichts, was eines logischen Beweises fähig oder bedürftig wäre. Sie sind nichts anderes als Ergebnisse der inneren Erfahrungen. Wer ihren Inhalt in Abrede stellt, der zeigt nur, daß ihm diese innere Erfahrung mangelt. Man kann mit ihm nicht streiten; ebenso wenig, wie man mit dem Blinden über die Farbe streitet. — Es darf aber nicht behauptet werden, daß diese innere Erfahrung nur durch die Begabung weniger Auserwählter möglich gemacht werde. Sie ist eine allgemeinmenschliche Eigenschaft. Jeder kann auf den Weg zu ihr gelangen, der sich nicht selbst vor ihr verschließt. Dieses Verschließen ist allerdings häufig genug. Und man hat bei Einwendungen, die nach dieser Richtung gemacht werden, immer das Gefühl: es handle sich gar nicht um solche, die die innere Erfahrung nicht erlangen können, sondern um solche, die sich durch ein Netz von allerlei logischen Gespinnsten den Zugang zu ihr verrammeln. Es ist fast so, wie wenn jemand, der durch ein Fernrohr sieht, einen neuen Planeten erblickt, dessen Dasein aber doch ableugnet, weil ihm seine Rechnung gezeigt hat, daß an dieser Stelle kein Planet sein darf.

Dabei ist aber bei den meisten Menschen doch das deutliche Gefühl davon ausgeprägt, daß mit dem, was die äußeren Sinne und der zergliedernde Verstand erkennen, noch nicht alles gegeben sein kann, was im Wesen der Dinge liegt. Sie glauben dann, der Rest müsse ebenso in der Außenwelt sein, wie die Dinge der äußeren Wahrnehmung selbst. Sie meinen, es müsse etwas sein, was der Erkenntnis unbekannt bleibt. Was sie dadurch erlangen sollten, daß sie das wahrgenommene und mit dem Verstande erfaßte Ding mit dem inneren Sinne auf höherer Stufe noch einmal wahrnehmen, das versetzen sie, als ein Unzugängliches,

Unbekanntes in die Außenwelt. Sie reden dann von Erkenntnisgrenzen, die verhindern, daß wir zum „Ding an sich" gelangen. Sie reden von dem unbekannten „Wesen" der Dinge. Daß dieses „Wesen" der Dinge aufleuchtet, wenn der innere Sinn sein Licht auf die Dinge fallen läßt, das wollen sie nicht anerkennen. Ein besonders laut sprechendes Beispiel für den Irrtum, der hier verborgen liegt, hat die berühmte „Ignorabimus"-Rede des Naturforschers Du Bois-Reymond im Jahre 1876 geliefert. Wir sollen überall nur soweit kommen, daß wir in den Naturvorgängen Äußerungen der „Materie" sehen. Was „Materie" selbst ist, davon sollen wir nichts wissen können. Du Bois-Reymond behauptet, daß wir niemals dahin werden dringen können, wo Materie im Raume spukt. Der Grund, warum wir dahin nicht dringen können, liegt jedoch darin, daß dort überhaupt nichts gesucht werden kann. Wer so wie Du Bois-Reymond spricht, der hat ein Gefühl, daß die Naturerkenntnis Ergebnisse liefere, die auf ein Anderes, das sie nicht selbst geben kann, hinweisen. Er will aber den Weg, der zu diesem Anderen führt, den Weg der inneren Erfahrung, nicht betreten. Deshalb steht er ratlos der Frage nach der „Materie", wie einem dunklen Rätsel, gegenüber. Wer den Weg der inneren Erfahrung betritt, in dem erlangen die Dinge eine Wiedergeburt; und das, was an ihnen für die äußere Erfahrung unbekannt bleibt, das leuchtet dann auf.

So klärt das Innere des Menschen sich nicht nur über sich selbst, sondern es klärt auch über die äußeren Dinge auf. Von diesem Punkte aus öffnet sich eine unendliche Perspektive für die menschliche Erkenntnis. Im Innern leuchtet ein Licht, das seine Leuchtkraft nicht nur auf dieses Innere beschränkt. Es ist eine Sonne, die zugleich alle Wirklichkeit beleuchtet. Es tritt in uns etwas auf, was uns mit der ganzen Welt verbindet. Wir sind nicht mehr bloß der einzelne zufällige Mensch, nicht mehr dieses oder jenes Individuum. In uns offenbart sich die ganze Welt. Sie enthüllt uns ihren eigenen Zusammenhang;

und sie enthüllt uns, wie wir selbst als Individuum mit ihr zusammenhängen. Aus der Selbsterkenntnis heraus wird die Welterkenntnis geboren. Und unser eigenes beschränktes Individuum stellt sich geistig in den großen Weltzusammenhang hinein, weil in ihm etwas auflebt, was übergreifend ist über dieses Individuum, was alles das mitumfaßt, dessen Glied dieses Individuum ist.

Ein Denken, das sich nicht durch logische Vorurteile den Weg zur innern Erfahrung vermauert, kommt letzten Endes stets zur Anerkennung der in uns waltenden Wesenheit, die uns mit der ganzen Welt verknüpft, weil wir durch sie den Gegensatz von innen und außen in Bezug auf den Menschen überwinden. Paul Asmus, der früh verstorbene, scharfsinnige Philosoph, spricht sich über diesen Thatbestand in folgender Weise aus (vgl. dessen Schrift: „Das Ich und das Ding an sich" S. 14 f.): „Wir wollen es uns durch ein Beispiel klarer machen; stellen wir uns ein Stück Zucker vor; es ist rund, süß, undurchdringlich u. s. w.; dies sind lauter Eigenschaften, die wir begreifen; nur eins dabei schwebt uns als ein schlechthin Anderes vor, das wir nicht begreifen, das so verschieden von uns ist, daß wir nicht hineindringen können, ohne uns selbst zu verlieren; von dessen bloßer Oberfläche der Gedanke scheu zurückprallt. Dies eine ist der uns unbekannte Träger aller jener Eigenschaften; das Ansich, welches das innerste Selbst dieses Gegenstandes ausmacht. So sagt Hegel richtig, daß der ganze Inhalt unserer Vorstellung sich nur als Accidenz zu jenem dunklen Subjekte verhalte, und wir, ohne in seine Tiefen zu dringen, nur Bestimmungen an dieses Ansich heften, — die schließlich, weil wir es selbst nicht kennen, auch keinen wahrhaft objektiven Wert haben, subjektiv sind. Das begreifende Denken hingegen hat kein solches unerkennbares Subjekt, an dem seine Bestimmungen nur Accidenzen wären, sondern das gegenständliche Subjekt fällt innerhalb des Begriffes. Begreife ich etwas, so ist es in seiner ganzen Fülle in meinem Begriffe gegenwärtig; im innersten

Heiligtum seines Wesens bin ich zu Hause, nicht deshalb, weil es kein eigenes Ansich hätte, sondern weil es mich durch die über uns beiden schwebende Notwendigkeit des Begriffes, der in mir subjektiv, in ihm objektiv erscheint, zwingt seinen Begriff nachzudenken. Durch dies Nachdenken offenbart sich uns, wie Hegel sagt, — ebenso wie dies unsere subjektive Thätigkeit ist, — zugleich die wahre Natur des Gegenstandes. —" So kann nur sprechen, wer mit dem Lichte der inneren Erfahrung die Erlebnisse des Denkens zu beleuchten vermag.

In meiner „Philosophie der Freiheit" (Berlin 1894 Verlag Emil Felber) habe ich, von andern Gesichtspunkten ausgehend, gleichfalls auf die Urthatsache des Innenlebens hingewiesen (S. 46): „Es ist also zweifellos: in dem Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn es zu stande kommen soll. Und das ist doch gerade das, worauf es ankommt. Das ist gerade der Grund, warum mir die Dinge so rätselhaft gegenüberstehen: daß ich an ihrem Zustandekommen so unbeteiligt bin. Ich finde sie einfach vor; beim Denken aber weiß ich, wie es gemacht wird. Daher gibt es keinen ursprünglichern Ausgangspunkt für das Betrachten alles Weltgeschehens als das Denken."

Wer das innere Erleben des Menschen so ansieht, dem ist auch klar, welchen Sinn innerhalb des ganzen Weltprozesses das menschliche Erkennen hat. Es ist nicht eine wesenlose Beigabe zu dem übrigen Weltgeschehen. Eine solche wäre es, wenn es eine bloße ideelle Wiederholung dessen darstellte, was äußerlich vorhanden ist. Im Erkennen vollzieht sich aber, was sich in der Außenwelt nirgends vollzieht: Das Weltgeschehen stellt sich selbst sein geistiges Wesen gegenüber. Ewig wäre dieses Weltgeschehen nur eine Halbheit, wenn es zu dieser Gegenüberstellung nicht käme. — Damit gliedert sich das innere Erleben des Menschen dem objektiven Weltprozesse ein; dieser wäre ohne es unvollständig.

Es ist ersichtlich, daß nur das Leben, das vom inneren Sinn beherrscht wird, den Menschen in solcher Weise über sich hinaushebt, sein im eigensten Sinne höchstes Geistesleben. Denn nur in diesem Leben enthüllt sich das Wesen der Dinge vor sich selbst. Anders liegt die Sache mit dem niedern Wahrnehmungsvermögen. Das Auge z. B., das das Sehen eines Gegenstandes vermittelt, ist der Schauplatz eines Vorganges, der irgend einem anderen äußeren Vorgange, gegenüber dem inneren Leben, völlig gleich ist. Meine Organe sind Glieder der räumlichen Welt wie die anderen Dinge, und ihre Wahrnehmungen sind zeitliche Vorgänge wie andere. Auch ihr Wesen erscheint nur, wenn sie ins innere Erleben versenkt werden. Ich lebe also ein Doppelleben: das Leben eines Dinges unter anderen Dingen, das innerhalb seiner Körperlichkeit lebt und durch seine Organe das wahrnimmt, was außer dieser Körperlichkeit liegt; und über diesem Leben ein höheres, das kein solches Innen und Außen kennt, das überspannend über die Außenwelt und über sich selbst sich dehnt. Ich werde also sagen müssen: einmal bin ich Individuum, beschränktes Ich; das andere Mal bin ich allgemeines, universelles Ich. Auch dieses hat Paul Asmus in treffliche Worte gefaßt (Vergl. dessen Buch: Die indogermanischen Religionen in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung S. 29 im ersten Band): „Die Thätigkeit, uns in ein Anderes zu versenken, nennen wir „Denken"; im Denken hat das Ich seinen Begriff erfüllt, es hat sich als Einzelnes selbst aufgegeben; deshalb befinden wir uns denkend in einer für Alle gleichen Sphäre, denn das Prinzip der Besonderung, das da in dem Verhältnis unseres Ich zu dem ihm Anderen liegt, ist verschwunden in der Thätigkeit der Selbstaufhebung des einzelnen Ich, es ist da nur die Allen gemeinsame Ichheit."

Spinoza hat genau dasselbe im Auge, wenn er die höchste Erkenntnisthätigkeit als diejenige beschreibt, die „von der zureichenden Vorstellung des wirklichen Wesens einiger Attribute

Gottes zur zureichenden Erkenntnis des Wesens der Dinge" vorschreitet. Dieses Vorschreiten ist nichts Anderes als das Beleuchten der Dinge mit dem Lichte der inneren Erfahrung. Das Leben in dieser inneren Erfahrung schildert Spinoza in herrlichen Farben: „Die höchste Tugend der Seele ist, Gott zu erkennen, oder die Dinge in der dritten — höchsten — Art der Erkenntnis einzusehen. Diese Tugend wird um so größer, je mehr die Seele in dieser Erkenntnisart die Dinge erkennt; mithin erreicht der, welcher die Dinge in dieser Erkenntnisart erfaßt, die höchste menschliche Vollkommenheit und wird folglich von der höchsten Freude erfüllt, und zwar begleitet von den Vorstellungen seiner selbst und der Tugend. Mithin entspringt aus dieser Art der Erkenntnis die höchste Seelenruhe, die möglich ist." Wer die Dinge in solcher Art erkennt, der verwandelt sich in sich selbst; denn sein einzelnes Ich wird in solchen Augenblicken aufgesogen von dem All-Ich; alle Wesen erscheinen nicht in untergeordneter Bedeutung einem einzelnen beschränkten Individuum; sie erscheinen sich selbst. Es ist auf dieser Stufe kein Unterschied mehr zwischen Plato und mir; denn was uns trennt, gehört einer niederen Erkenntnisstufe an. Wir sind nur als Individuum getrennt; das in uns wirkende Allgemeine ist ein- und dasselbe. Auch über diese Thatsache läßt sich nicht streiten mit dem, der von ihr keine Erfahrung hat. Er wird immmerdar betonen: Plato und du sind zwei. Daß diese Zweiheit, daß alle Vielheit als Einheit wiedergeboren wird in dem Aufleben der höchsten Erkenntnisstufe: das kann nicht bewiesen, das muß erfahren werden. So paradox es klingt; es ist eine Wahrheit: die Idee, die Plato vorstellte, und die gleiche Idee, die ich vorstelle, sind nicht zwei Ideen. Es ist eine und dieselbe Idee. Und nicht zwei Ideen sind, die eine in Platos Kopf, die andere in meinem; sondern im höheren Sinne durchdringen sich Platos Kopf und der meine; es durchdringen sich alle Köpfe, welche die gleiche, eine Ideee fassen;

und diese Idee ist nur als Einzige einmal vorhanden. Sie ist da; und die Köpfe versetzen sich alle an einen und denselben Ort, um diese Idee in sich zu haben.

Die Umwandlung, die im ganzen Wesen des Menschen bewirkt wird, wenn er also die Dinge ansieht, deutet mit schönen Worten die indische Dichtung „Bhagavad Gita" an, von der Wilhelm von Humboldt deshalb sagte, er sei seinem Schicksal dankbar dafür, daß es ihn habe so lange leben lassen, bis er in der Lage war, dieses Werk kennen zu lernen. Das innere Licht spricht in dieser Dichtung: „Ein ewiger Strahl von mir, der ein besonderes Dasein in der Welt des persönlichen Lebens erlangt hat, zieht an sich die fünf Sinne und die individuelle Seele, welche der Natur angehören. — Wenn der überstrahlende Geist sich in Raum und Zeit verkörperlicht, oder wenn er sich entkörperlicht, so ergreift er die Dinge und nimmt sie mit sich, wie der Windhauch die Wohlgerüche der Blumen ergreift und mit sich fortreißt. — Das innere Licht beherrscht das Ohr, das Gefühl, den Geschmack und den Geruch, sowie auch das Gemüt; es knüpft das Band zwischen sich und den Sinnesdingen. — Die Thoren wissen es nicht, wenn das innere Licht aufleuchtet und erlischt, noch wenn es sich mit den Dingen vermählt; nur wer des inneren Lichtes teilhaftig ist, kann davon wissen." So kräftig deutet die „Bhagavad Gita" auf die Umwandlung des Menschen hin, daß sie von dem „Weisen" sagt, er könne nicht mehr irren, nicht mehr sündigen. Irrt er oder sündigt er scheinbar, so müsse er seine Gedanken, oder seine Handlungen mit einem Lichte beleuchten, vor dem nicht mehr als Irrtum und nicht mehr als Sünde erscheint, was vor dem gewöhnlichen Bewußtsein als solche erscheint. „Wer sich erhoben hat, und wessen Erkenntnis von der reinsten Art ist, der tötet nicht und befleckt sich nicht, wenn er auch einen andern erschlagen würde". Damit ist nur auf die gleiche, aus der höchsten Erkenntnis fließende Grundstimmung der Seele hingewiesen, von der

Spinoza, nachdem er sie in seiner „Ethik" beschrieben, in die hinreißenden Worte ausbricht: „Hiermit ist das beendet, was ich rücksichtlich der Macht der Seele über die Affekte und über die Freiheit der Seele habe darlegen wollen. Hieraus erhellt, wie viel der Weise dem Unwissenden überlegen ist und mächtiger als dieser, der nur von den Lüsten getrieben wird. Denn der Unwissende wird nicht allein von äußeren Ursachen auf viele Weise getrieben und erreicht nie die wahre Seelenruhe, sondern er lebt auch in Unkenntnis von sich, von Gott und von den Dingen, und so wie sein Leiden aufhört, hört auch sein Dasein auf; während dagegen der Weise, als solcher, kaum eine Erregung in seinem Geiste empfindet, sondern in der gewissermaßen notwendigen Erkenntnis seiner, Gottes und der Dinge niemals aufhört, zu sein, und immer der wahren Seelenruhe genießt. Wenn auch der Weg, welchen ich, als dahin führend, aufgezeichnet habe, sehr schwierig erscheint, so kann er doch aufgefunden werden. Und allerdings mag er beschwerlich sein, weil er so selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, daß, wenn das Heil bei der Hand wäre und ohne große Mühe gefunden werden könnte, daß es von allen fast vernachlässigt würde? Indes ist alles Erhabene ebenso schwer, wie selten."

In monumentaler Weise hat Goethe den Gesichtspunkt der höchsten Erkenntnis in den Worten angedeutet: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiß' ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige." Jeder hat seine eigene Wahrheit: weil jeder ein individuelles, besonderes Wesen neben und mit andern ist. Diese anderen Wesen wirken auf ihn durch seine Organe. Von dem individuellen Standpunkte aus, auf den er gestellt ist, und je nach der Beschaffenheit seines Wahrnehmungsvermögens bildet er sich im Verkehr mit den Dingen seine eigene Wahrheit. Er gewinnt sein Verhältnis zu den Dingen. Tritt er dann in die Selbsterkenntnis ein, lernt er sein Verhältnis

zu sich selbst kennen, dann löst sich seine besondere Wahrheit in die allgemeine Wahrheit auf; diese allgemeine Wahrheit ist in Allen dieselbige.

Das Verständnis für die Aufhebung des Individuellen, des einzelnen Ich zum All-Ich in der Persönlichkeit betrachten tiefere Naturen als das im Innern des Menschen sich offenbarende Geheimniß, als das Ur-Mysterium des Lebens. Auch dafür hat Goethe einne treffenden Ausspruch gefunden: „Und so lang du das nicht hast, dieses: Stirb' und Werde! Bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde".

Nicht eine gedankliche Wiederholung, sondern ein reeller Teil des Weltprozesses ist das, was sich im menschlichen Innenleben abspielt. Die Welt wäre nicht, was sie ist, wenn sich das zu ihr gehörige Glied in der menschlichen Seele nicht abspielte. Und nennt man das höchste, das dem Menschen erreichbar ist, das Göttliche, dann muß man sagen, daß dieses Göttliche nicht als ein Äußeres vorhanden ist, um bildlich im Menschengeiste wiederholt zu werden, sondern daß dieses Göttliche im Menschen erweckt wird. Dafür hat Angelus Silesius die rechten Worte gefunden: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd' ich zu nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben." „Gott mag nicht ohne mich ein einzig's Würmlein machen: erhalt' ichs nicht mit ihm, so muß es stracks zerkrachen." Eine solche Behauptung kann nur der machen, welcher voraussetzt, daß im Menschen etwas zum Vorschein kommt, ohne welches ein äußeres Wesen nicht existieren kann. Wäre alles, was zum „Würmlein" gehört, auch ohne den Menschen da, dann könnte man unmöglich davon sprechen, daß es „zerkrachen" müßte, wenn der Mensch es nicht erhielte.

Als geistiger Inhalt kommt der innerste Kern der Welt in der Selbsterkenntnis zum Leben. Das Erleben der Selbsterkenntnis bedeutet für den Menschen Weben und Wirken innerhalb des Weltenkernes. Wer von Selbsterkenntnis durchdrungen

ist, vollzieht natürlich auch sein eigenes Handeln im Lichte der Selbsterkenntnis. Das menschliche Handeln ist — im allgemeinen — bestimmt durch Motive. Robert Hamerling, der Dichter-Philosoph, hat mit Recht gesagt (Atomistik des Willens S. 213 f.): „Der Mensch kann allerdings thun, was er will — aber er kann nicht wollen, was er will, weil sein Wille durch Motive bestimmt ist! — Er kann nicht wollen, was er will? Sehe man sich diese Worte doch einmal näher an. Ist ein vernünftiger Sinn darin? Freiheit des Wollens müßte also darin bestehen, daß man ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen könnte? Aber was heißt denn Wollen anders, als einen Grund haben, dies lieber zu thun oder anzustreben als jenes? Ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen, hieße etwas wollen, ohne es zu wollen. Mit dem Begriff des Wollens ist der des Motivs unzertrennlich verknüpft. Ohne ein bestimmtes Motiv ist der Wille ein leeres Vermögen: erst durch das Motiv wird er thätig und reell. Es ist also ganz richtig, daß der menschliche Wille insofern nicht frei ist, als seine Richtung immer durch das stärkste der Motive bestimmt ist". Für alles Handeln, das nicht im Lichte der Selbsterkenntnis sich vollzieht, muß das Motiv, der Grund des Handelns als Zwang empfunden werden. Anders ist die Sache, wenn der Grund in die Selbsterkenntnis eingefaßt wird. Dann ist dieser Grund ein Glied des Selbst geworden. Das Wollen wird nicht mehr bestimmt; es bestimmt sich selbst. Die Gesetzmäßigkeit, die Motive des Wollens herrschen nun nicht mehr über dem Wollenden, sondern sind ein und dasselbe mit diesem Wollen. Die Gesetze seines Handelns mit dem Lichte der Selbstbeobachtung beleuchten, heißt, allen Zwang der Motive überwinden. Dadurch versetzt sich das Wollen in das Gebiet der Freiheit.

Nicht alles menschliche Handeln trägt den Charakter der Freiheit. Nur das in jedem seiner Teile von Selbstbeobachtung durchglühte Handeln ist ein freies. Und weil die Selbstbeobachtung

das individuelle Ich hinaufhebt zum allgemeinen Ich, so ist das freie Handeln das aus dem All-Ich fließende. Die alte Streitfrage, ob der Wille des Menschen frei sei, oder einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, einer unabänderlichen Notwendigkeit unterliege, ist eine unrichtig gestellte Frage. Unfrei ist das Handeln, das der Mensch als Individuum vollbringt; frei dasjenige, das er nach seiner geistigen Wiedergeburt vollzieht. Der Mensch ist also nicht, im allgemeinen, entweder frei, oder unfrei. Er ist sowohl das Eine wie das Andere. Er ist unfrei vor seiner Wiedergeburt; und er kann frei werden durch diese Wiedergeburt. Die individuelle Aufwärtsentwickelung des Menschen besteht in der Umwandlung des unfreien Wollens in ein solches mit dem Charakter der Freiheit. Der Mensch, der die Gesetzmäßigkeit seines Handelns als seine eigene durchdrungen hat, hat den Zwang dieser Gesetzmäßigkeit, und damit die Unfreiheit überwunden. Die Freiheit ist nicht von vornherein eine Thatsache des Menschendaseins, sondern ein Ziel.

Mit dem freien Handeln löst der Mensch einen Widerspruch zwischen der Welt und sich. Seine eigenen Thaten werden Thaten des allgemeinen Seins. Er empfindet sich in vollem Einklange mit diesem allgemeinen Sein. Jeden Mißklang zwischen sich und einem Andern fühlt er als Ergebnis eines noch nicht völlig erwachten Selbst. Das aber ist das Schicksal des Selbst, daß es nur in seiner Trennung vom All den Anschluß an dieses All finden kann. Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn er nicht abgeschlossen wäre als Ich von allem andern; aber er ist auch nicht im höchsten Sinne Mensch, wenn er nicht als solch abgeschlossenes Ich aus sich heraus wieder sich zum All-Ich erweitert. Es gehört durchaus zum menschlichen Wesen, daß es einen ursprünglich in ihm gelegenen Wiederspruch überwindet.

Wer den Geist lediglich als logischen Verstand gelten lassen will, der mag sein Blut erstarren fühlen bei dem Gedanken, daß in dem Geiste die Dinge ihre Wiedergeburt erleben sollen. Er

wird die frische, lebendige Blume, draußen in ihrer Farbenfülle, vergleichen mit dem kalten, blassen, schematischen Gedanken der Blume. Er wird sich besonders unbehaglich fühlen bei der Vorstellung, daß der Mensch, der aus der Einsamkeit seines Selbstbewußtseins heraus seine Motive zum Handeln holt, freier sein soll als die ursprüngliche, naive Persönlichkeit, die aus ihren unmittelbaren Impulsen, aus der Fülle ihrer Natur heraus handelt. Einem solchen das einseitig Logische Sehenden wird der, welcher sich in sein Inneres versenkt, erscheinen wie ein wandelndes Begriffsschema, wie ein Gespenst gegenüber dem in seiner natürlichen Individualität Verharrenden. — Dergleichen Einwände gegen die Wiedergeburt der Dinge im Geiste kann man vorzüglich bei denen hören, die zwar mit gesunden Organen für sinnliche Wahrnehmung und mit lebensvollen Trieben und Leidenschaften ausgestattet sind, deren Beobachtungsvermögen aber gegenüber den Gegenständen mit rein geistigem Inhalt versagt. Sobald sie rein geistiges wahrnehmen sollen, fehlt ihnen die Anschauung; sie haben es mit bloßen Begriffshülsen, wenn nicht gar mit leeren Worten zu thun. Sie bleiben daher, wenn es sich um geistigen Inhalt handelt, die „trockenen", „abstrakten Verstandesmenschen". Wer aber im rein Geistigen eine Beobachtungsgabe hat wie im Sinnlichen, für den wird natürlich das Leben nicht ärmer, wenn er es durch den geistigen Inhalt bereichert. Sehe ich hinaus auf eine Blume: warum sollten ihre saftigen Farben auch nur irgend etwas an Frische verlieren, wenn nicht nur mein Auge die Farben, sondern auch mein innerer Sinn noch das geistige Wesen der Blume sieht. Warum sollte das Leben meiner Persönlichkeit ärmer werden, wenn ich meinen Leidenschaften und Impulsen nicht geistig-blind folge, sondern wenn ich sie durchleuchte mit dem Lichte höherer Erkenntnis. Nicht ärmer, sondern voller, reicher ist das im Geiste wiedergegebene Leben.

Meister Eckhart.

Ganz durchglüht von der Empfindung, daß im Geiste des Menschen die Dinge als höhere Wesenheiten wiedergeboren werden, ist die Vorstellungswelt des Meister Eckhart. Er gehörte dem Orden der Dominikaner an wie der größte christliche Theologe des Mittelalters, Thomas von Aquino, der von 1225 bis 1274 lebte. Eckhart war unbedingter Verehrer des Thomas. Das muß durchaus begreiflich erscheinen, wenn man die ganze Vorstellungsart des Meister Eckhart ins Auge faßt. Er glaubte sich selbst mit den Lehren der christlichen Kirche ebenso in Einklang, wie er für Thomas eine solche Übereinstimmung annahm. Eckhart wollte von dem Inhalte des Christentums nichts wegnehmen, und auch zu diesem Inhalte nichts hinzufügen. Aber er wollte diesen Inhalt auf seine Art neu hervorbringen. Es liegt nicht in den geistigen Bedürfnissen einer Persönlichkeit, wie er eine war, neue Wahrheiten dieser oder jener Art an die Stelle von alten zu setzen. Eine solche Persönlichkeit ist mit dem Inhalte, den sie überliefert erhält, ganz verwachsen. Aber sie will diesem Inhalte eine neue Gestalt, ein neues Leben geben. Eckhart wollte, ohne Zweifel, rechtgläubiger Christ bleiben. Die christlichen Wahrheiten waren die seinigen. Nur in anderer Weise ansehen wollte er diese Wahrheiten, als dies z. B. Thomas von Aquino gethan hatte. Dieser nahm zwei Erkenntnisquellen an: die Offen-

barung in dem Glauben und die Vernunft in der Forschung. Die Vernunft erkennt die Gesetze der Dinge, also das Geistige in der Natur. Sie kann sich auch über die Natur erheben, und im Geiste die aller Natur zu Grunde liegende göttliche Wesenheit von einer Seite erfassen. Aber sie gelangt auf diese Art nicht zu einer Versenkung in die volle Wesenheit Gottes. Ein höherer Wahrheitsgehalt muß ihr entgegenkommen. Er ist in der heiligen Schrift gegeben. Sie offenbart, was der Mensch durch sich nicht erreichen kann. Der Wahrheitsgehalt der Schrift muß von dem Menschen hingenommen werden; die Vernunft kann ihn verteidigen, sie kann ihn durch ihre Erkenntniskräfte möglichst gut verstehen wollen; aber sie kann ihn aus dem menschlichen Geiste heraus nimmermehr erzeugen. Nicht was der Geist erschaut, ist höchste Wahrheit, sondern, was diesem Geiste von außen zugekommen ist. Unfähig erklärt sich der heilige Augustin, in sich den Quell zu finden für das, was er glauben soll. Er sagt: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich die Autorität der katholischen Kirche nicht dazu bewegte." Das ist im Sinne des Evangelisten, der auf das äußere Zeugnis verweist: „Was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir selbst geschaut, was unsere Hände berührt haben von dem Worte des Lebens . . . . was wir sahen und hörten, melden wir euch, damit ihr Gemeinschaft mit uns habet." Der Meister Eckhart aber möchte Christi Worte dem Menschen einschärfen: „Es ist euch nütze, daß ich von euch fahre; denn gehe ich nicht von euch, so kann euch der heilige Geist nicht werden." Und er erläutert diese Worte, indem er sagt: „Recht, als ob er spräche: ihr habt zu viel Freude auf mein gegenwärtiges Bild gelegt, daher kann euch die vollkommene Freude des heiligen Geistes nicht werden." Eckhart meint von keinem andern Gotte zu sprechen, als der ist, von dem Augustin, und der Evangelist, und Thomas sprechen; und dennoch ist ihr Zeugnis von Gott nicht sein Zeugnis." Etliche

Leute wollen Gott mit den Augen anſehen, als ſie eine Kuh anſehen, und wollen Gott lieb haben, als ſie eine Kuh lieb haben. Alſo haben ſie Gott lieb, um auswendigen Reichtum und um inwendigen Troſt; aber dieſe Leute haben nicht Gott recht lieb. . . . Einfältige Leute wähnen, ſie ſollen Gott anſehen, als ſtünde er dort und ſie hier. So iſt es nicht. Gott und ich ſind Eins im Erkennen". Es liegt ſolchen Bekenntniſſen bei Eckhart nichts anderes zu Grunde, als die Erfahrung des inneren Sinnes. Und dieſe Erfahrung zeigt ihm die Dinge in einem höheren Lichte. Er glaubt daher eines äußeren Lichtes nicht zu bedürfen, um zu den höchſten Einſichten zu kommen: „Ein Meiſter ſpricht: Gott iſt Menſch geworden, davon iſt erhöhet und gewürdigt das ganze menſchliche Geſchlecht. Deſſen mögen wir uns freuen, daß Chriſtus unſer Bruder iſt gefahren von eigener Kraft über alle Chöre der Engel und ſitzet zur Rechten des Vaters. Dieſer Meiſter hat wohl geſprochen; aber wahrlich, ich gebe nicht viel darum. Was hülfe es mir, hätt' ich einen Bruder, der da wäre ein reicher Mann, und ich wäre dabei ein armer Mann? Was hülfe es mir, hätte ich einen Bruder, der ein weiſer Mann wäre, und ich wäre ein Thor? . . . Der himmliſche Vater gebiert ſeinen eingebornen Sohn in ſich und in mir. Warum in ſich und in mir? Ich bin eins mit ihm; und er vermag mich nicht auszuſchließen. In demſelben Werk empfängt der heilige Geiſt ſein Weſen und wird von mir, wie von Gott. Warum? Ich bin in Gott, und nimmt der heilige Geiſt ſein Weſen nicht von mir, nimmt er es auch nicht von Gott. Ich bin auf keine Weiſe ausgeſchloſſen." Wenn Eckhart an das Wort des Paulus erinnert: „Ziehet euch Jeſum Chriſtum an", ſo will er dieſem Worte den Sinn unterlegen: verſenket euch in euch, tauchet hinunter in die Selbſtbeſchauung: und aus den Tiefen eures Weſens wird euch der Gott entgegenleuchten; er überſtrahlet euch alle Dinge; ihr habt ihn in euch gefunden; ihr ſeid einig geworden mit Gottes Weſenheit. „Gott

ist Mensch geworden, daß ich Gott werde." In seinem Traktat „über die Abgeschiedenheit" spricht sich Eckhart über die Beziehung der äußeren Wahrnehmung zu der inneren aus: „Hier sollst du wissen, daß die Meister sprechen, daß an einem jeden Menschen zweierlei Menschen sind: der eine heißt der äußere Mensch, das ist die Sinnlichkeit; dem Menschen dienen fünf Sinne, und er wirkt doch durch die Kraft der Seele. Der andre Mensch heißt der innere Mensch, das ist des Menschen Inneres. Nun sollst du wissen, daß ein jeder Mensch, der Gott liebt, die Kräfte der Seele in dem äußeren Menschen nicht mehr gebraucht, als die fünf Sinne zur Not bedürfen; und das Innere kehrt sich nicht zu den fünf Sinnen, als nur insofern es der Weiser und Leiter der fünf Sinne ist und sie hütet, damit sie nicht ihrem Streben nach der Tierheit fröhnen". Wer in dieser Art über den inneren Menschen spricht, der kann nicht mehr auf ein außer ihm gelegenes Wesen der Dinge sein Auge richten. Denn er ist sich klar darüber, daß aus keiner Art der Außenwelt dieses Wesen ihm entgegentreten kann. Man könnte ihm einwenden: was geht die Dinge in der Außenwelt dasjenige an, was du ihnen aus deinem Geiste hinzufügst. Baue doch auf deine Sinne. Sie allein geben dir Kunde von der Außenwelt. Verfälsche nicht durch eine geistige Zuthat, was dir die Sinne in Reinheit, ohne Zuthat, als Bild der Außenwelt geben. Dein Auge sagt dir, wie die Farbe ist; was dein Geist über die Farbe erkennt, davon ist in der Farbe nichts. Vom Standpunkte des Meisters Eckhart müßte man antworten: Die Sinne sind physische Apparate. Ihre Mittheilungen über die Dinge können somit nur das Physische an den Dingen betreffen. Und dieses Physische in den Dingen teilt sich mir so mit, daß in mir selbst ein physischer Vorgang erregt wird. Die Farbe als physischer Vorgang der Außenwelt erregt einen physischen Vorgang in meinem Auge und in meinem Gehirn. Dadurch nehme ich die Farbe wahr. Ich kann auf

dieſem Wege aber nur das von der Farbe wahrnehmen, was an ihr phyſiſch, ſinnlich iſt. Die ſinnliche Wahrnehmung ſchaltet alles Nichtſinnliche von den Dingen aus. Die Dinge werden durch ſie alles deſſen entkleidet, was an ihnen nicht-ſinnlich iſt. Schreite ich dann zu dem geiſtigen, dem ideellen Inhalt fort, ſo ſtelle ich nur dasjenige wieder her, was die ſinnliche Wahrnehmung an den Dingen ausgelöſcht hat. Somit zeigt mir die ſinnliche Wahrnehmung nicht das tiefſte Weſen der Dinge; ſie trennt mich vielmehr von dieſem Weſen. Die geiſtige, ideelle Erfaſſung verbindet mich aber wieder mit dieſem Weſen. Sie zeigt mir, daß die Dinge in ihrem Innern genau von demſelben geiſtigen Weſen ſind, wie ich ſelbſt. Die Grenze zwiſchen mir und der Außenwelt fällt durch die geiſtige Erfaſſung. Ich bin von der Außenwelt getrennt, inſofern ich ein ſinnliches Ding unter ſinnlichen Dingen bin. Mein Auge und die Farbe ſind zwei verſchiedene Weſenheiten. Mein Gehirn und die Pflanze ſind zweierlei. Aber der ideelle Inhalt der Pflanze und der Farbe gehören mit dem ideellen Inhalt meines Gehirns und des Auges einer einheitlichen ideellen Weſenheit an. — Es darf dieſe Anſchauung nicht verwechſelt werden mit der weit verbreiteten anthropomorphoſierenden (vermenſchlichenden) Weltanſchauung, welche die Dinge der Außenwelt dadurch zu erfaſſen glaubt, daß ſie ihnen Eigenſchaften pſychiſcher Art beilegt, die den Eigenſchaften der menſchlichen Seele ähnlich ſein ſollen. Dieſe Anſicht ſagt: wir nehmen an einem andern Menſchen, wenn wir ihm äußerlich gegenübertreten, nur ſinnliche Merkmale wahr. Ich kann meinem Mitmenſchen nicht ins Innere ſchauen. Ich ſchließe aus dem, was ich von ihm ſehe und höre, auf ſein Inneres, auf ſeine Seele. Die Seele iſt alſo niemals etwas, was ich unmittelbar wahrnehme. Eine Seele nehme ich nur in meinem eigenen Inneren wahr. Meine Gedanken, meine Phantaſiegebilde, meine Gefühle ſieht kein Menſch. Ebenſo, wie ich nun ein ſolches Innenleben habe neben dem, was äußerlich wahrzu-

nehmen ist, so müssen das alle andern Wesen haben. So schließt, wer auf dem Standpunkt der anthropomorphosierenden (vermenschlichenden) Weltanschauung steht. Was ich an der Pflanze äußerlich wahrnehme, muß ebenso nur die Außenseite eines Inneren, einer Seele sein, die ich mir hinzudenken muß zu dem, was ich wahrnehme. Und da es für mich nur eine einzige Innenwelt giebt, nämlich meine eigene, so kann ich mir auch die Innenwelt der andern Wesen nur ähnlich meiner Innenwelt vorstellen. Dadurch kommt man zu einer Art Allbeseelung aller Natur (Panpsychismus). Diese Anschauung beruht nur auf einer Verkennung dessen, was der entwickelte innere Sinn wirklich darbietet. Der geistige Inhalt eines äußeren Dinges, der mir in meinem Innern aufgeht, ist nichts zu der äußeren Wahrnehmung Hinzugedachtes. Er ist dies ebenso wenig, wie der Geist eines andern Menschen. Ich nehme durch den innern Sinn diesen geistigen Inhalt ebenso wahr, wie durch die äußeren Sinne den physischen Inhalt. Und was ich mein Innenleben in obigem Sinne nenne, ist gar nicht, im höhern Sinne, mein Geist. Dieses Innenleben ist nur das Ergebnis rein sinnlicher Vorgänge, gehört mir nur als ganz individuelle Persönlichkeit an, die nichts ist als das Ergebnis ihrer physischen Organisation. Wenn ich dieses Innere auf die äußeren Dinge übertrage, so denke ich thatsächlich ins Blaue hinein. Mein persönliches Seelenleben, meine Gedanken, Erinnerungen und Gefühle sind in mir, weil ich ein so und so organisiertes Naturwesen bin, mit einem ganz bestimmten Sinnesapparat, mit einem ganz bestimmten Nervensystem. Diese meine menschliche Seele darf ich nicht auf die Dinge übertragen. Ich dürfte das nur, wenn ich irgendwo ein ähnlich organisiertes Nervensystem fände. Aber meine individuelle Seele ist nicht das höchste Geistige an mir. Dieses höchste Geistige muß in mir erst durch den inneren Sinn erweckt werden. Und dieses erweckte Geistige in mir ist zugleich ein und dasselbe mit dem Geistigen in allen Dingen. Vor diesem Geistigen erscheint

die Pflanze unmittelbar in ihrer eigenen Geistigkeit. Ich brauche ihr nicht eine Geistigkeit zu verleihen, die ähnlich meiner eigenen Geistigkeit ist. Für diese Weltanschauung verliert alles Reden über das unbekannte „Ding an sich" jeglichen Sinn. Denn es ist eben das „Ding an sich", das sich dem inneren Sinn enthüllt. Alles solche Reden rührt nur davon her, daß diejenigen, die so reden, nicht imstande sind, in den geistigen Inhalten ihres Innern die „Dinge an sich" wieder zu erkennen. Sie glauben in ihrem Innern wesenlose Schatten und Schemen, „bloße Begriffe und Ideen" der Dinge zu erkennen. Da sie aber doch eine Ahnung von dem „Ding an sich" haben, so glauben sie, daß sich dieses „Ding an sich" verberge, und daß dem menschlichen Erkenntnisvermögen Grenzen gesteckt seien. Man kann solchen, die in diesem Glauben befangen sind, nicht beweisen, daß sie das „Ding an sich" in ihrem Innern ergreifen müssen, denn sie würden dieses „Ding an sich", wenn man es ihnen vorwiese, doch niemals anerkennen. Allein um dieses Anerkennen aber handelt es sich. — Alles, was der Meister Eckhart sagt, ist von dieser Anerkennung durchdrungen. „Dessen nimm ein Gleichnis. Eine Thür geht in einem Angel auf und zu. Wenn ich nun das äußere Brett an der Thüre dem äußeren Menschen vergleiche, so vergleiche ich den Angel dem inneren Menschen. Wenn nun die Thüre auf und zu geht, so bewegt sich das äußere Brett hin und her, während doch der Angel beständig unbeweglich bleibt, und dadurch keineswegs verändert wird. In gleicher Weise ist es auch hier." Ich kann als individuelles Sinneswesen die Dinge nach allen Seiten erforschen — die Thür geht auf und zu —; wenn ich die Wahrnehmungen der Sinne nicht geistig in mir erstehen lasse; dann kenne ich nichts von ihrem Wesen — der Angel bewegt sich nicht —. Die durch den inneren Sinn vermittelte Erleuchtung ist, nach Eckharts Anschauung, der Einzug Gottes in die Seele. Er nennt das Licht der Erkenntnis, das durch diesen Einzug aufflackert, das „Fünklein der Seele". Die Stelle des mensch-

lichen Innern, an der dieses „Fünklein" aufleuchtet, ist „so lauter, und so hoch, und so edel in sich selber, daß darin keine Kreatur sein mag, sondern nur Gott allein wohnt darin mit seiner bloßen göttlichen Natur." Wer dieses „Fünklein" in sich hat aufgehen lassen, der sieht nicht mehr bloß so, wie der Mensch mit den äußeren Sinnen sieht, und mit dem logischen Verstande, der die Eindrücke der Sinne ordnet und klassifiziert, sondern er sieht, wie die Dinge an sich sind. Die äußeren Sinne und der ordnende Verstand sondern den einzelnen Menschen von den andern Dingen ab; sie machen ihn zu einem Individuum im Raum und in der Zeit, das auch die andern Dinge im Raum und in der Zeit wahrnimmt. Der von dem „Fünklein" erleuchtete Mensch hört auf, ein Einzelwesen zu sein. Er vernichtet seine Absonderung. Alles, was den Unterschied zwischen ihm und den Dingen bewirkt, hört auf. Daß er, als Einzelwesen, es ist, der wahrnimmt, kommt gar nicht mehr in Betracht. Die Dinge und er sind nicht mehr geschieden. Die Dinge und somit auch Gott sehen sich in ihm. „Dies Fünklein, das ist Gott, also, daß es ist ein einig Ein, und das Bild in sich trägt aller Kreaturen, Bild ohne Bild, und Bild über Bild." Mit den herrlichsten Worten spricht Eckhart die Auslöschung des Einzelwesens aus: „Es ist daher zu wissen, daß das Eines ist nach den Dingen, Gott erkennen und von Gott erkannt zu sein. In dem erkennen wir Gott und sehen, daß er uns macht sehend und erkennend. Und wie die Luft, die erleuchtet, nichts anderes ist, als was sie erleuchtet; denn davon leuchtet sie, daß sie erleuchtet ist: also erkennen wir, daß wir erkannt sind und daß er uns sich machet erkennend".

Auf solcher Grundlage erbaut sich der Meister Eckhart sein Verhältnis zu Gott. Es ist ein rein geistiges, und kann nicht nach einem Bilde geformt sein, das dem menschlichen, individuellen Leben entlehnt ist. Nicht wie ein einzelner Mensch den andern liebt, kann Gott seine Schöpfung lieben; nicht wie ein Bau-

meister das Haus verfertigt, kann Gott die Welt erschaffen haben. Alle dergleichen Gedanken schwinden vor dem inneren Schauen. Es gehört zum Wesen Gottes, daß er die Welt liebt. Ein Gott, der lieben könnte und auch nicht lieben, ist nach dem Bilde des individuellen Menschen gebildet. „Ich sprech bei guter Wahrheit und bei ewiger Wahrheit und bei immerwährender Wahrheit, daß sich Gott in jeglichen Menschen, der sich zu Grunde gelassen hat, allzumal ausgießen muß nach aller Vermögenheit, so ganz und gar, daß er in seinem Leben und in seinem Wesen, in seiner Natur und in seiner Gottheit nichts behaltet; er muß es alles zumal in fruchtbarer Art ergießen." Und die innere Erleuchtung ist etwas, was die Seele notwendig finden muß, wenn sie sich bis auf den Grund vertieft. Schon daraus geht hervor, daß Gottes Mitteilung an die Menschheit nicht nach dem Bilde der Offenbarung eines Menschen an den anderen vorgestellt werden darf. Diese Mitteilung kann auch unterbleiben. Ein Mensch kann sich dem anderen verschließen. Gott muß sich, seinem Wesen nach, mitteilen. „Es ist eine sichere Wahrheit, daß es Gott also Not ist, daß er uns suche, recht als ob all seine Gottheit daran hinge. Gott mag unser so wenig entbehren als wir seiner. Mögen wir uns von Gott kehren, so mag Gott sich doch nimmer von uns kehren." Folgerichtig kann auch dann des Menschen Verhältnis zu Gott nicht so aufgefaßt werden, daß darin etwas Bildliches, dem individuellen menschlichen entnommenes enthalten ist. Eckhart ist sich bewußt, daß es zur Vollendung des Urwesens der Welt gehört, sich in der menschlichen Seele zu finden. Dieses Urwesen wäre unvollkommenen, ja unfertig, wenn es des Bestandteiles seiner Ausgestaltung entbehrte, der in der Seele zum Vorschein kommt. Was im Menschen geschieht, gehört zu dem Urwesen; und geschähe es nicht, so wäre das Urwesen nur ein Teil seiner selbst. In diesem Sinne darf der Mensch sich als notwendiges Glied des Weltwesens fühlen. Eckhart drückt das aus, indem er seine

Empfindungen Gott gegenüber also schildert: „Ich danke nicht Gott, daß er mich lieb hat, denn er mag es nicht lassen; er wolle es oder nicht, seine Natur zwinget ihn doch . . . . . Darum will ich Gott nicht bitten, daß er mir etwas gebe, ich will ihn auch nicht loben um das, was er mir gegeben hat . . .".

Es ist aber dieses Verhältnis der Seele zu dem Urwesen nicht so aufzufassen, als wenn die Seele in ihrer individuellen Wesenheit mit diesem Urwesen für einerlei erklärt würde. Die Seele, die verstrickt ist in die Sinnenwelt und damit in die Endlichkeit, hat als solche den Inhalt des Urwesens nicht schon in sich. Sie muß ihn in sich erst entwickeln. Sie muß sich als Einzelwesen vernichten. In treffender Weise charakterisiert der Meister Eckhart diese Vernichtung als „Entwerdung". „Wenn ich komme in den Grund der Gottheit, so fragt mich Niemand, wannen ich komme und wo ich gewesen, und Niemand vermisset mich, denn hier ist eine Entwerdung." Deutlich spricht über dieses Verhältnis auch der Satz: „Ich nimm ein Becken mit Wasser und lege darin einen Spiegel und setze es unter das Rad der Sonne. Die Sonne wirft aus ihren lichten Schein in den Spiegel und vergehet doch nicht. Das Widerspiegeln des Spiegels in der Sonne ist Sonne in der Sonne, und der Spiegel ist doch, das er ist. Also ist es um Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur und in seinem Wesen und seiner Gottheit, und er ist doch nicht die Seele. Das Widerspiegeln der Seele in Gott ist Gott in Gott, und die Seele ist doch, das sie ist."

Die Seele, die sich der inneren Erleuchtung hingiebt, erkennt nicht bloß in sich das, was diese Seele vor der Erleuchtung war; sondern sie erkennt das, was sie erst durch diese Erleuchtung wird. „Wir sollen mit Gott vereinigt werden wesentlich; wir sollen mit Gott vereinigt werden einlich; wir sollen mit Gott vereinigt werden gänzlich. Wie sollen wir wesentlich mit Gott vereinigt werden? Das soll geschehen an der Schauung und nicht

an der Wesung. Sein Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben sein." Nicht ein schon vorhandenes Leben — eine Wesung — soll im logischen Sinne erkannt werden; sondern das höhere Erkennen — die Schauung — soll selbst Leben werden; das Geistige, das Ideelle soll von dem schauenden Menschen so empfunden werden, wie von der individuellen Menschennatur das gewöhnliche, alltägliche Leben empfunden wird.

Von solchen Ausgangspunkten gelangt der Meister Eckhart auch zu einem reinen Freiheitsbegriffe. Die Seele ist im gewöhnlichen Leben nicht frei. Denn sie ist eingesponnen in das Reich der niederen Ursachen. Sie vollbringt, wozu sie von diesen niederen Ursachen genötigt wird. Durch die „Schauung" wird sie aus dem Gebiet dieser Ursachen hinausgehoben. Sie handelt nicht mehr als Einzelseele. Es wird in ihr die Urwesenheit frei gelegt, die durch nichts mehr verursacht werden kann, denn durch sich selbst. „Gott zwingt den Willen nicht, sondern er setzt ihn vielmehr in Freiheit, also daß er nichts anderes will, denn das Gott selber will. Und der Geist mag nichts anderes wollen, denn was Gott will: und das ist nicht seine Unfreiheit; es ist seine eigentliche Freiheit. Denn Freiheit ist, daß wir nicht gebunden sind, daß wir also frei und lauter und also unvermengt seien, als wir waren in unserem ersten Ausfluß, und da wir gefreiet wurden in dem heiligen Geist." Von dem erleuchteten Menschen darf gesagt werden, er sei selbst die Wesenheit, welche aus sich das Gute und das Böse bestimmt. Er kann gar nicht anders, als das Gute vollbringen. Denn er dienet nicht dem Guten, sondern das Gute lebt sich in ihm aus. „Der gerechte Mensch dienet weder Gott, noch den Kreaturen; denn er ist frei, und je näher er der Gerechtigkeit ist, desto mehr ist er die Freiheit selber." Was kann, für den Meister Eckhart, dann das Böse nur sein? Es kann nur das Handeln unter dem Einfluß der untergeordneten Anschauungsweise sein;

das Handeln einer Seele, die nicht durch den Zustand der Entwerdung durchgegangen ist. Eine solche Seele ist selbstsüchtig in dem Sinne, daß sie nur sich will. Sie könnte nur äußerlich ihr Wollen mit sittlichen Idealen in Einklang bringen. Die schauende Seele kann in diesem Sinne nicht selbstsüchtig sein. Wenn sie auch sich wollte, so wollte sie doch die Herrschaft des Idealen; denn sie hat sich selbst zu diesem Idealen gemacht. Sie kann nicht mehr die Ziele der niederen Natur wollen, denn sie hat nichts mehr mit dieser niederen Natur gemein. Es bedeutet für die schauende Seele keinen Zwang, keine Entbehrung, im Sinne der sittlichen Ideale zu handeln. „Der Mensch, der da steht in Gottes Willen und in Gottes Minne, dem ist es eine Lust, alle guten Dinge zu thun, die Gott will, und alle bösen Dinge zu lassen, die wider Gott sind. Und es ist ihm unmöglich, ein Ding zu lassen, das Gott will gewirkt haben. Recht so, dem wäre unmöglich zu gehen, dem seine Beine gebunden sind, so unmöglich wäre dem Menschen eine Untugend zu thun, der in Gottes Willen ist." Eckhart verwahrt sich noch ausdrücklich dagegen, daß mit dieser seiner Anschauung ein Freibrief gegeben wäre für alles mögliche, was der Einzelne will. Gerade daran erkennt man den Schauenden, daß er gar nichts mehr als Einzelner will. „Es sprechen etliche Menschen: habe ich Gott und Gottes Freiheit, so mag ich wohl thun alles, was ich will. Dies Wort verstehen sie unrecht. Dieweil du irgend ein Ding vermagst, das wider Gott ist und sein Gebot, so hast Du Gottes Minne nicht; du magst die Welt wohl betrügen, als habest Du sie." Eckhart ist überzeugt, daß der Seele, die sich bis zu ihrem Grunde vertieft, auf diesem Grunde auch die vollkommene Sittlichkeit entgegenleuchtet, daß da alles logische Begreifen und alles Handeln im gewöhnlichen Sinne aufhört und eine ganz neue Ordnung des Menschenlebens eintritt. „Denn alles, was das Verständnis begreifen mag, und alles, was die Begehrung begehret, das ist ja Gott nicht. Wo die Verständnis

und die Begehrung endet, da ist es finster, da leuchtet Gott. Da thut sich jene Kraft in der Seele auf, die weiter ist denn der weite Himmel . . . Der Gerechten Seligkeit und Gottes Seligkeit ist Eine Seligkeit; denn da ist der Gerechte selig, da Gott selig ist."

Gottesfreundschaft.

In: Johannes Tauler (1300—1361), Heinrich Suso (1295—1365) und Johannes Ruysbroeck (1293 bis 1381) lernt man Persönlichkeiten kennen, in deren Leben und Wirken sich auf die eindringlichste Art die Seelenbewegungen zeigen, die ein Geistesweg wie derjenige des Meister Eckhart in tiefangelegten Naturen verursacht. Erscheint Eckhart wie ein Mann, der in seligem Erleben der geistigen Wiedergeburt von der Beschaffenheit und dem Wesen der Erkenntnis wie von einem Bilde spricht, das ihm gelungen ist zu malen: so stellen sich die andern dar wie Wanderer, denen diese Wiedergeburt einen neuen Weg gezeigt hat, den sie wandeln wollen, dessen Ziel sich ihnen aber in unendliche Ferne rückt. Eckhart schildert mehr die Herrlichkeiten seines Bildes, sie die Schwierigkeiten des neuen Weges. Man muß sich völlig klar machen, wie der Mensch zu seinen höheren Erkenntnissen steht, wenn man den Unterschied von Persönlichkeiten wie Eckhart und Tauler sich vor die Seele treten lassen will. Der Mensch ist eingesponnen in die Sinnenwelt und in die Naturgesetzlichkeit, von welcher die Sinnenwelt beherrscht ist. Er ist selbst ein Ergebnis dieser Welt. Er lebt, indem ihre Kräfte und Stoffe in ihm thätig sind; ja er nimmt diese Sinnenwelt wahr und beurteilt sie nach den Gesetzen, nach denen sie und er aufgebaut sind. Wenn er sein Auge auf einen Gegenstand richtet, so stellt sich ihm nicht nur der Gegenstand

als eine Summe von ineinanderwirkenden Kräften dar, die von den Naturgesetzen beherrscht sind, sondern das Auge selbst ist ein nach solchen Gesetzen und von solchen Kräften aufgebauter Körper; und das Sehen geschieht nach solchen Gesetzen und durch solche Kräfte. Wären wir in der Naturwissenschaft an ein Ende gekommen, so könnten wir wohl bis in die höchsten Regionen der Gedankenbildung dieses Spiel der Naturkräfte im Sinne der Naturgesetze verfolgen. — Aber schon, indem wir dies thun, erheben wir uns *über* dieses Spiel. Stehen wir denn nicht über aller bloßen Naturgesetzmäßigkeit, wenn wir *überschauen*, wie wir uns selbst in die Natur eingliedern? Wir *sehen* mit unserem Auge nach den Gesetzen der Natur. Aber wir *erkennen* auch die Gesetze, nach denen wir sehen. Wir können uns auf eine höhere Warte stellen, und zugleich die Außenwelt und uns selbst in ihrem Zusammenspiel überschauen. Wirkt da nicht eine Wesenheit in uns, die höher ist als die nach Naturgesetzen und mit Naturkräften thätige sinnlich-organische Persönlichkeit? Ist in solchem Wirken noch eine Scheidewand zwischen unserem Innern und der Außenwelt? Was da urteilt, was sich Aufklärung verschafft, ist nicht mehr unsere Einzelpersönlichkeit; es ist vielmehr die allgemeine Weltwesenheit, welche die Schranke niedergerissen hat zwischen Innenwelt und Außenwelt, und die nunmehr beide umspannt. So wahr es ist, daß ich noch immer derselbe Einzelne der äußeren Erscheinung nach bleibe, wenn ich also diese Schranke niedergerissen habe, so wahr ist es auch, daß ich *dem Wesen nach* nicht mehr dieser Einzelne bin. In mir lebt nunmehr die Empfindung, daß in meiner Seele das Allwesen spricht, das mich und alle Welt umfaßt. — Solche Empfindungen leben in *Tauler*, wenn er sagt: „Der Mensch ist recht, als ob er drei Menschen sei, sein tierischer Mensch, wie er nach den Sinnen ist, dann sein vernünftiger Mensch, und endlich sein oberster gottförmiger Mensch . . . Der eine ist der auswendige, tierische, sinnliche Mensch; der andere ist der in-

wendige, vernünftige Menſch, mit ſeinen vernünftigen Kräften; der dritte Menſch iſt das Gemüt, der alleroberſte Teil der Seele" (vergl. W. Preger, Geſchichte der deutſchen Myſtik, 3. Band, S. 161). Wie dieſer dritte Menſch erhaben iſt über den erſten und zweiten, das hat Eckhart in den Worten geſagt: „Das Auge, durch das ich Gott ſehe, das iſt das gleiche Auge, mit dem Gott mich ſieht. Mein Auge und Gottes Auge das iſt Ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Empfinden." Aber in Tauler lebt zugleich mit dieſer eine andere Empfindung. Er ringt ſich durch zu einer wirklichen Anſchauung vom Geiſtigen und vermengt nicht fortwährend, wie die falſchen Materialiſten und die faſchen Idealiſten, das Sinnlich-Natürliche mit dem Geiſtigen. Wäre Tauler, mit ſeiner Geſinnung, Naturforſcher geworden: er hätte darauf beſtehen müſſen, alles Natürliche, mit Einſchluß des ganzen Menſchen, des erſten und zweiten, rein naturgemäß zu erklären. Er hätte niemals „rein" geiſtige Kräfte in die Natur ſelbſt verſetzt. Er hätte nicht von einer nach Menſchenmuſter gedachten „Zweckmäßigkeit" in der Natur geſprochen. Er wußte, daß da, wo wir mit den Sinnen wahrnehmen, keine „Schöpfungsgedanken" zu finden ſind. In ihm lebte vielmehr das allerſtärkſte Bewußtſein davon, daß der Menſch ein bloß natürliches Weſen iſt. Und da er ſich nicht als Naturforſcher, ſondern als Pfleger des ſittlichen Lebens fühlte, ſo empfand er den Gegenſatz, der ſich aufthut zwiſchen dieſem natürlichen Weſen des Menſchen und dem Gottſchauen, das inmitten der Natürlichkeit, auf natürliche Weiſe, aber als Geiſtigkeit entſpringt. Eben in dieſem Gegenſatz trat ihm der Sinn des Lebens vor Augen. Als Einzelweſen, als Naturgeſchöpf findet ſich der Menſch. Und keine Wiſſenſchaft kann ihm etwas anderes über dieſes Leben eröffnen, als daß er ein ſolches Naturgeſchöpf iſt. Er kann als Naturgeſchöpf nicht über die Naturgeſchöpflichkeit hinaus. Er muß in ihr bleiben. Und doch führt ihn ſein inneres Leben darüber hinaus. Er muß Ver-

trauen haben zu dem, was ihm keine Wissenschaft der äußeren Natur geben und zeigen kann. Nennt er nur diese Natur das Da-Seiende, so muß er vordringen können zu der Anschauung, die das Nicht-Seiende als das Höhere anerkennt. Tauler sucht keinen Gott, der im Sinne einer Naturkraft vorhanden ist; er sucht keinen Gott, der im Sinne der Menschenschöpfungen die Welt geschaffen hätte. In ihm lebt die Erkenntnis, daß selbst der Schöpfungsbegriff der Kirchenlehrer nur idealisiertes Menschenschaffen ist. Ihm ist klar, daß Gott nicht gefunden wird, wie von der Wissenschaft Naturwirken und Naturgesetzlichkeit gefunden werden. Tauler ist sich dessen bewußt, daß wir zu der Natur als Gott nichts hinzu denken dürfen. Er weiß, daß wer, in seinem Sinne, Gott denkt, nicht mehr Gedankeninhalt denkt, als wer die Natur in Gedanken gefaßt hat. Tauler will deshalb nicht Gott denken, sondern er will göttlich denken. Nicht bereichert wird die Naturerkenntnis durch das Gotteswissen, sondern verwandelt. Nicht anderes weiß der Gotteserkenner als der Naturerkenner, sondern er weiß anders. Nicht einen Buchstaben kann der Gotteserkenner zu dem Naturerkennen hinzufügen; aber durch sein ganzes Naturerkennen leuchtet ein neues Licht.

Welche Grundempfindungen sich der Seele eines Menschen bemächtigen, der die Welt von solchen Gesichtspunkten aus betrachtet, das wird davon abhängen, wie er das Erlebnis der Seele betrachtet, das die geistige Wiedergeburt bringt. Innerhalb dieses Erlebnisses ist der Mensch ganz Naturwesen, wenn er sich im Zusammenspiel mit der übrigen Natur betrachtet; und er ist ganz Geistwesen, wenn er auf den Zustand sieht, den ihm seine Verwandlung bringt. Man kann deshalb mit gleichem Rechte sagen: der tiefste Grund der Seele ist noch natürlich, wie auch, er ist schon göttlich. Tauler betonte, seiner Sinnesweise gemäß, das erstere. Wir mögen noch so tief in unsere Seele dringen, wir bleiben immer Einzelmenschen, sagte er sich.

Aber doch leuchtet in dem Seelengrunde des Einzelmenſchen das Allweſen auf. Tauler war beherrſcht von dem Gefühle: du kannſt dich von der Einzelheit nicht loslöſen, dich von ihr nicht reinigen. Deshalb kann das Allweſen auch nicht in ſeiner Reinheit in dir zum Vorſchein kommen, ſondern es kann nur deinen Seelengrund beſcheinen. In dieſem kommt alſo doch nur ein Abglanz, ein Bild des Allweſens zu Stande. Du kannſt deine Einzelperſönlichkeit ſo verwandeln, daß ſie im Bilde das Allweſen wiedergibt; aber dieſes Allweſen ſelbſt leuchtet nicht in dir. Von ſolchen Vorſtellungen aus kam Tauler doch zu dem Gedanken einer nie in der menſchlichen Welt ganz aufgehenden, nie in ſie einfließenden Gottheit. Ja, er legt Wert darauf, nicht mit denen verwechſelt zu werden, die das Innere des Menſchen ſelbſt für ein Göttliches erklären. Er ſagt, die Vereinigung mit Gott „nehmen unverſtändige Menſchen fleiſchlich und ſprechen, ſie ſollten in göttliche Natur verwandelt werden; das iſt aber falſch nnd eine böſe Ketzerei. Denn auch bei der allerhöchſten, innigſten Einigung mit Gott iſt doch göttliche Natur und Gottes Weſen hoch, ja höher als alle Höhe; das gehet in einen göttlichen Abgrund, was da nimmer keiner Kreatur wird.“ Tauler will, im Sinne ſeiner Zeit und im Sinne ſeines Prieſterberufs gläubiger Katholik mit Recht genannt werden. Es liegt ihm nicht daran, dem Chriſtentum eine andere Anſchauung entgegenzuſetzen. Er will dieſes Chriſtentum durch ſeine Anſchauung nur vertiefen, vergeiſtigen. Er ſpricht wie ein frommer Prieſter von dem Inhalte der Schrift. Aber dieſe Schrift wird in ſeiner Vorſtellungswelt doch zu einem Ausdrucksmittel für die innerſten Erlebniſſe ſeiner Seele. „Gott wirket alle ſeine Werke in der Seele und giebt ſie der Seele; und der Vater gebiert ſeinen eingeborenen Sohn in der Seele, ſo wahrlich er ihn in der Ewigkeit gebiert, weder minder, noch mehr. Was wird geboren, wenn man ſpricht: Gott gebiert in der Seele? Iſt es ein Gleichnis Gottes, oder iſt es ein Bild Gottes, oder iſt es etwas

Gottes? Nein, es ist weder Bild, noch Gleichnis Gottes, sondern derselbe Gott und derselbe Sohn, den der Vater in der Ewigkeit gebiert und nichts anderes, denn das minnigliche göttliche Wort, das die zweite Person in der Dreieinigkeit ist, den gebiert der Vater in der Seele . . . und hiervon hat die Seele also große und sonderliche Würdigkeit." (Vergl. Preger, Geschichte der deutschen Mystik, 3. Band, S. 219 f.). — Die Erzählungen der Schrift werden für Tauler das Kleid, in das er Vorgänge des inneren Lebens hüllt. „Herodes, der das Kind verjagte und töten wollte, ist ein Vorbild der Welt, welche noch dieses Kind in einem gläubigen Menschen töten will, darum soll und muß man sie fliehen, wollen wir anders das Kind in uns lebendig erhalten, das Kind aber ist die erleuchtete gläubige Seele eines jeglichen Menschen."

Tauler kommt es deshalb, weil er den Blick auf den natürlichen Menschen richtet, weniger darauf an, zu sagen, was wird, wenn der höhere Mensch in den natürlichen einzieht, als vielmehr, die Wege zu finden, welche die niederen Kräfte der Persönlichkeit einzuschlagen haben, wenn sie in das höhere Leben übergeführt werden sollen. Als Pfleger des sittlichen Lebens will er dem Menschen die Wege zum Allwesen zeigen. Er hat den unbedingten Glauben und das Vertrauen, daß das Allwesen in dem Menschen aufleuchtet, wenn dieser sein Leben so einrichtet, daß für das Göttliche in ihm eine Stätte ist. Niemals aber kann dieses Allwesen aufleuchten, wenn der Mensch in seiner bloßen, natürlichen, einzelnen Persönlichkeit sich abschließt. Dieser in sich abgesonderte Mensch ist nur ein Glied der Welt; eine einzelne Kreatur, in der Sprache Taulers. Jemehr sich der Mensch in dieses sein Dasein als Glied der Welt einschließt, desto weniger kann das Allwesen in ihm Platz finden. „Soll der Mensch in der Wahrheit mit Gott eins werden, so müssen alle Kräfte auch des inwendigen Menschen sterben und schweigen. Der Wille muß selbst des Guten und alles Willens entbildet und willenlos

werden." „Der Mensch soll entweichen allen Sinnen und einkehren alle seine Kräfte, und kommen in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst." „Denn das wahrhafte und ewige Wort Gottes wird allein in der Wüste gesprochen, wenn der Mensch von sich selbst und von allen Dingen ausgegangen ist, und ganz ledig, wüst und einsam steht."

Als Tauler auf seiner Höhe stand, da trat die Frage in den Mittelpunkt seines Vorstellungslebens: wie kann der Mensch sein Einzeldasein in sich vernichten, überwinden, damit er im Sinne des Alllebens mitlebe? Wer in dieser Lage ist, dem drängen sich die Gefühle gegenüber dem Allwesen in das Eine zusammen: Ehrfurcht vor diesem Allwesen, als dem, was unerschöpflich, unendlich ist. Er sagt sich: hast du welche Stufe immer erreicht; es giebt noch höhere Ausblicke, noch erhabenere Möglichkeiten. So bestimmt und klar ihm die Richtung ist, in der er seine Schritte zu bewegen hat, so klar ist ihm auch, daß er von einem Ziele nie sprechen kann. Ein neues Ziel ist nur der Anfang zu einem neuen Wege. Durch ein solches neues Ziel hat der Mensch einen Entwickelungsgrad erreicht; die Entwickelung selbst bewegt sich ins Unermeßliche. Und was sie auf einer ferneren Stufe erreichen wird, weiß sie in der gegenwärtigen nie. Ein Erkennen des letzten Zieles giebt es nicht; nur ein Vertrauen in den Weg, in die Entwickelung. Für alles, was der Mensch schon erreicht hat, giebt es ein Erkennen. Es besteht in dem Durchdringen eines schon vorhandenen Gegenstandes durch die Kräfte unseres Geistes. Für das höhere Leben des Innern giebt es ein solches Erkennen nicht. Hier müssen sich die Kräfte unseres Geistes den Gegenstand selbst erst in das Vorhandensein versetzen; sie müssen ihm ein Dasein, das so ist, wie das natürliche Dasein, erst schaffen. Die Naturwissenschaft verfolgt die Entwickelung der Wesen von dem einfachsten bis zu dem vollkommensten, dem Menschen selbst. Diese Entwickelung liegt als abgeschlossene vor uns. Wir erkennen sie, indem wir

ſie mit unſeren Geiſteskräften durchdringen. Iſt die Entwickelung beim Menſchen angekommen, dann findet er nichts weiteres als ihre Fortſetzung vorhanden vor. Er vollzieht ſelbſt die Weiterentwickelung. Er lebt nunmehr, was er für frühere Stufen bloß erkennt. Er ſchafft dem Gegenſtande nach, was er für das vorhergehende nur dem geiſtigen Weſen gemäß nachſchafft. Daß die Wahrheit nicht eins iſt mit dem Vorhandenen in der Natur, ſondern natürlich Vorhandenes und Nicht-Vorhandenes umſpannt: davon iſt Tauler ganz erfüllt in allen ſeinen Empfindungen. Es iſt uns überliefert, daß er zu dieſer Erfüllung durch einen erleuchteten Laien, einen „Gottesfreund vom Oberland“ geführt worden iſt. Es liegt hier eine geheimnisvolle Geſchichte vor. Darüber, wo dieſer Gottesfreund gelebt hat, giebt es nur Vermutungen; darüber, wer er geweſen iſt, nicht einmal ſolche. Er ſoll viel von Taulers Art, zu predigen, gehört haben, und ſich nach dieſen Mitteilungen entſchloſſen haben, zu Tauler, der als Prediger in Straßburg wirkte, zu reiſen, um an ihm eine Aufgabe zu erfüllen. Das Verhältnis Taulers zum Gottesfreund und den Einfluß, den dieſer auf jenen ausgeübt hat, finden wir in einer Schrift dargeſtellt, die den älteſten Ausgaben von Taulers Predigten unter dem Titel „das Buch des Meiſters“ beigedruckt iſt. Darin erzählt ein Gottesfreund, in dem man den erkennen will, der zu Tauler in Beziehungen getreten iſt, von einem „Meiſter“, als den man Tauler ſelbſt erkennen will. Er erzählt, wie ein Umſchwung, eine geiſtige Wiedergeburt in einem „Meiſter“ bewirkt worden iſt, und wie dieſer, als er ſeinen Tod herankommen fühlte, den Freund zu ſich rief und ihn bat, die Geſchichte ſeiner „Erleuchtung“ zu ſchreiben, jedoch dafür zu ſorgen, das niemals jemand erfährt, von wem in dem Buche die Rede iſt. Er bittet darum aus dem Grunde, weil alle die Erkenntniſſe, die von ihm ausgehen, doch nicht von ihm ſind. „Denn wiſſet, Gott hat alles durch mich armen Wurm gewirkt, das iſt es auch, es iſt nicht

mein, es ist Gottes." Ein wissenschaftlicher Streit, der sich an die Angelegenheit geknüpft hat, ist für das Wesen der Sache nicht von der allergeringsten Bedeutung. Es wurde von einer Seite (Denifle: Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande) zu beweisen versucht, daß der Gottesfreund niemals existiert habe, sondern daß seine Existenz erdichtet sei, und die ihm zugeschriebenen Bücher von einem andern (Rulman Merswin) herrühren. Mit vielen Gründen hat Wilhelm Preger (Geschichte der deutschen Mystik) die Existenz, die Echtheit der Schriften und die Richtigkeit der Thatsachen, die sich auf Tauler beziehen, zu stützen gesucht. — Mir obliegt es hier nicht, mit aufdringlicher Forschung ein menschliches Verhältnis zu beleuchten, von dem derjenige, welcher die in Betracht kommenden Schriften zu lesen versteht, ganz gut weiß, daß es Geheimnis bleiben soll. (Diese in Betracht kommenden Schriften sind u. A.: Von eime eigenwilligen weltwisen manne, der von eime heiligen weltpriestere gewiset wart uffe demuetige gehorsamme 1338; Das Buch von den zwei Mannen; Der gefangene Ritter, 1349; Die geistliche stege, 1350; Von der geistlichen Leiter, 1357; Das Meisterbuch, 1369; Geschichte von zwei fünfzehnjährigen Knaben.) Wenn von Tauler gesagt wird, daß mit ihm auf einer gewissen Stufe seines Lebens eine Wandlung sich vollzogen habe, wie diejenige ist, die ich nunmehr schildern will, so genügt das vollkommen. Taulers Persönlichkeit kommt dabei gar nicht mehr in Betracht, sondern eine Persönlichkeit „im allgemeinen". Was Tauler betrifft, so geht uns nur an, daß wir *seine* Wandlung unter dem durch das Folgende angegebenen Gesichtspunkte zu verstehen haben. Vergleichen wir sein späteres Wirken mit seinem vorhergehenden, so ist, ohne weiteres, die Thatsache dieser Wandlung gegeben. Ich lasse alle äußeren Thatsachen weg und erzähle die inneren Seelenvorgänge des „Meisters" unter „dem Einflusse des Laien". Was sich mein Leser unter dem „Laien" und unter dem „Meister" denkt, hängt ganz von seiner Geistesart ab; was

ich mir selbst darunter vorstelle, davon kann ich nicht wissen, für wen es noch in Betracht kommt. — Ein Meister belehrt seine Zuhörer über das Verhältnis der Seele zum Allwesen der Dinge. Er spricht davon, daß der Mensch nicht mehr die natürlichen, beschränkten Kräfte der Einzelpersönlichkeit in sich wirken fühlt, wenn er in den Abgrund seiner Seelentiefen hinuntersteigt. Dort spricht nicht mehr der einzelne Mensch, dort spricht Gott. Dort sieht nicht der Mensch Gott, oder die Welt; dort sieht Gott sich selbst. Der Mensch ist mit Gott eins geworden. Aber der Meister weiß, daß diese Lehre noch nicht völlig lebendig in ihm geworden ist. Er denkt sie mit dem Verstande; aber er lebt noch nicht in ihr mit jeder Faser seiner Persönlichkeit. Er lehrt also von einem Zustande, den er in sich noch nicht vollkommen durchgemacht hat. Die Schilderung des Zustandes entspricht der Wahrheit; doch ist diese Wahrheit nichts wert, wenn sie nicht Leben gewinnt, wenn sie sich nicht in der Wirklichkeit als Dasein hervorbringt. Der „Laie" oder „Gottesfreund" hört von dem Meister und seinen Lehren. Er ist von der Wahrheit, die der Meister ausspricht, nicht minder durchdrungen als dieser. Aber er hat diese Wahrheit nicht als Verstandessache. Er hat sie als ganze Kraft seines Lebens. Er weiß, daß man diese Wahrheit, wenn sie von außen angeflogen ist, selbst aussprechen kann, ohne auch nur im geringsten in ihrem Sinne zu leben. Man hat dann doch nichts anderes als die natürliche Erkenntnis des Verstandes in sich. Man spricht von dieser natürlichen Erkenntnis dann so, als ob sie die höchste, mit dem Wirken des Allwesens gleiche, wäre. Sie ist es nicht, weil sie nicht in einem Leben erworben ist, das schon als ein verwandeltes, als ein wiedergeborenes an diese Erkenntnis herangetreten ist. Was man als bloß natürlicher Mensch erwirbt, das bleibt bloß natürlich, auch wenn man hinterher den Grundzug der höheren Erkenntnis in Worten ausspricht. Aus der Natur selbst heraus muß die Verwandlung

vollzogen werden. Die Natur, die lebend sich bis zu einer gewissen Stufe entwickelt hat, muß durch das Leben weiterentwickelt werden; neues muß durch diese Weiterentwickelung entstehen. Nicht bloß zurückschauen auf die schon vorliegende Entwickelung darf der Mensch und das, was sich in seinem Geiste über diese Entwickelung *nachbildet*, als das höchste ansprechen; sondern *vorschauen* muß er auf Ungeschaffenes; ein *Anfang* eines neuen Inhaltes muß seine Erkenntnis sein, nicht ein *Ende* des vor ihr liegenden Entwickelungsinhaltes. Die Natur schreitet vom Wurm zum Säugetier, vom Säugetier zum Menschen nicht in einem begrifflichen, sondern in einem wirklichen Prozeß. Der Mensch soll diesen Prozeß nicht bloß im Geiste wiederholen. Die geistige Wiederholung ist nur der Anfang einer neuen wirklichen Entwickelung, die aber trotz ihrer Wirklichkeit geistig ist. Der Mensch erkennt dann nicht bloß, was die Natur hervorgebracht hat; er setzt die Natur fort; er setzt seine Erkenntnis in lebendiges Thun um. Er gebiert in sich den Geist, und dieser Geist schreitet von da an fort von Entwickelungsstufe zu Entwickelungsstufe, wie die Natur fortschreitet. Der Geist beginnt einen Naturprozeß auf höherer Stufe. Das Sprechen über den Gott, der sich im Innern des Menschen selbst schaut, nimmt bei dem, der solches erkannt hat, einen andern Charakter an. Er legt wenig Wert darauf, daß eine schon erlangte Erkenntnis ihn in die Tiefen des Allwesens geführt hat; dafür gewinnt seine Geistesart ein neues Gepräge. Sie entwickelt sich in der Richtung, die durch das Allwesen bestimmt ist, weiter. Ein solcher Mensch *betrachtet* nicht allein die Welt anders als der bloß Verständige; er *lebt* das Leben anders. Er spricht nicht von dem *Sinn*, den das Leben schon hat durch die Kräfte und Gesetze der Welt; sondern er giebt erst diesem Leben einen neuen Sinn. So wenig der Fisch das in sich hat, was auf späterer Entwickelungsstufe als Säugetier zum Vorschein kommt, so wenig hat der verständige Mensch das schon in sich, was aus ihm als

höherer Menſch geboren werden ſoll. Könnte der Fiſch ſich und die Dinge um ſich her erkennen: er betrachtete das Fiſch-Sein als den Sinn des Lebens. Er würde ſagen: das Allweſen iſt gleich dem Fiſch; im Fiſch ſieht das Allweſen ſich ſelbſt. So mag der Fiſch ſprechen, ſo lange er bloß an ſein verſtandesmäßiges Erkennen ſich hält. In Wirklichkeit hält er ſich nicht daran. Er geht mit ſeinem Wirken über ſein Erkennen hinaus. Er wird zum Kriechtier und ſpäter zum Säugetier. Der Sinn, den er ſich in Wirklichkeit giebt, geht über den Sinn, den ihm das bloße Betrachten eingiebt, hinaus. Auch beim Menſchen muß es ſo ſein. Er giebt ſich einen Sinn in der Wirklichkeit; er bleibt nicht ſtehen bei dem Sinne, den er ſchon hat, und den ihm ſeine Betrachtung zeigt. Das Erkennen ſpringt über ſich ſelbſt hinaus, wenn es ſich nur recht verſteht. Die Erkenntnis kann nicht aus einem fertigen Gotte die Welt ableiten; ſie kann nur aus einem Keime ſich in der Richtung nach einem Gotte entwickeln. Der Menſch, der das begriffen hat, will nicht Gott betrachten wie etwas, das außer ihm iſt; er will Gott behandeln wie ein Weſen, welches mit ihm wandelt zu einem Ziel, das im Anfange ſo unbekannt iſt, wie dem Fiſch die Natur des Säugetiers unbekannt iſt. Nicht Erkenner des verborgenen, oder ſich offenbarenden, ſeienden Gottes will er ſein, ſondern Freund des göttlichen, über Sein und Nicht-Sein erhabenen göttlichen Thuns und Wirkens. Ein „Gottesfreund" in dieſem Sinne war der Laie, der zu dem Meiſter kam. Und durch ihn wurde der Meiſter aus einem Betrachter der Weſenheit Gottes ein „Lebendiger im Geiſte", der nicht bloß betrachtete, ſondern lebte im höheren Sinn. Dieſer holte nun nicht mehr Begriffe und Ideen des Verſtandes aus ſeinem Innern, ſondern dieſe Begriffe und Ideen drangen aus ihm hervor als lebendiger, weſenhafter Geiſt. Er erbaute nicht mehr bloß ſeine Zuhörer; er erſchütterte ſie. Er verſenkte ihre Seelen nicht mehr in ihr Inneres; er führte ſie in ein neues Leben. Symboliſch wird uns das erzählt:

etwa vierzig Menschen fielen durch seine Predigt hin und waren wie tot.

* * *

Als Führer zu einem solchen neuen Leben stellt sich eine Schrift dar, über deren Verfasser nichts bekannt ist. Luther hat sie zuerst durch den Druck bekannt gemacht. Der Sprachforscher Franz Pfeiffer hat sie nach einer aus dem Jahre 1497 stammenden Handschrift neuerdings gedruckt, und zwar mit einer dem Urtext gegenüberstehenden neudeutschen Übersetzung. Was der Schrift vorgeschickt ist, gibt ihre Absicht und ihr Ziel an: „Hier hebet der Frankfurter an und sagt gar hohe und gar schöne Dinge von einem vollkommenen Leben." Es schließt sich daran „die Vorrede über den Frankfurter": „Dies Büchlein hat der allmächtige, ewige Gott ausgesprochen durch einen weisen, verständigen, wahrhaftigen, gerechten Menschen, seinen Freund, der vor Zeiten ein deutscher Herr gewesen ist, ein Priester und ein Custos in dem deutschen Herrenhaus zu Frankfurt; es lehret gar manche liebliche Erkenntnis göttlicher Wahrheit, und besonders, wie und wodurch man erkennen mag die wahrhaften, gerechten Gottesfreunde, und auch die ungerechten, falschen, freien Geister, die der heiligen Kirche gar schädlich sind." — Man darf unter „freien Geistern" diejenigen verstehen, welche in einer Vorstellungswelt leben, wie der oben beschriebene „Meister" vor seiner Verwandlung durch den „Gottesfreund", und unter den „wahrhaften, gerechten Gottesfreunden" solche mit der Gesinnung des „Laien". Man darf ferner dem Buch die Absicht zuschreiben, auf seine Leser so zu wirken, wie der „Gottesfreund im Oberland" auf den Meister gewirkt hat. Man kennt den Verfasser nicht. Was heißt das aber? Man weiß nicht, wann er geboren und gestorben ist, und was er innerhalb des äußerlichen Lebens getrieben hat. Daß der Verfasser über diese Thatsachen seines äußeren Lebens ein ewiges Geheimnis erstrebt hat, gehört schon zu der Art, in der er wirken wollte. Nicht das, in einem

bestimmten Zeitpunkte geborene „Ich" dieses oder jenes Menschen soll zu uns sprechen, sondern die Ichheit, auf deren Grund sich „die Besonderheit der Individualitäten" (im Sinne des Ausspruches Paul Asmus', vergl. oben S. 14) erst entwickelt. „Wenn Gott alle Menschen an sich nähme, die da sind und je waren, und in ihnen vermenscht würde, und sie in ihm vergottet, und geschähe es nicht auch an mir, so würden mein Fall und mein Abkehren nimmer gebessert, es geschähe denn auch in mir. Und in dieser Wiederherstellung und Besserung kann und mag und soll ich nichts dazu thun, als ein bloßes lauteres Leiden, also daß Gott allein alle Dinge in mir thue und wirke, und ich leide ihn und alle seine Werke und seinen göttlichen Willen. Aber so ich das nicht leiden will, sondern mich besitze mit Eigenschaft, d. i. mit Mein und Ich, Mir, Mich und dergleichen, das hindert Gott, daß er nicht lauterlich allein und ohne Hindernis in mir sein Werk wirken kann. Darum so bleibt auch mein Fall und mein Abkehren ungebessert." Der „Frankfurter" will nicht als Einzelner sprechen; er will Gott sprechen lassen. Daß er das doch nur als einzelne, besondere Persönlichkeit kann, weiß er natürlich; aber er ist „Gottesfreund", das heißt, ein Mensch, der nicht durch Betrachten das Wesen des Lebens darstellen, sondern durch den lebendigen Geist den Anfang eines Entwickelungsweges weisen will. Die Auseinandersetzungen der Schrift sind verschiedene Unterweisungen, wie man zu diesem Wege kommt. Der Grundgedanke kehrt immer wieder: der Mensch soll abstreifen alles, was mit derjenigen Anschauung zusammenhängt, die ihn als eine einzelne, besondere Persönlichkeit erscheinen läßt. Dieser Gedanke scheint nur im Hinblick auf das sittliche Leben ausgeführt; er ist, ohne weiteres, auch auf das höhere Erkenntnisleben zu übertragen. Man soll in sich vernichten, was als Besonderheit erscheint: dann hört das Sonderdasein auf; das Allleben zieht in uns ein. Wir können uns nicht dadurch dieses Alllebens bemächtigen, daß wir es an

uns heranziehen. Es kommt in uns, wenn wir das Einzel-Sein in uns zum Schweigen bringen. Wir haben gerade dann das Allleben am allerwenigsten, wenn wir unser Einzeldasein so betrachten, als wenn in ihm schon das All ruhte. Dies geht erst dann in dem Einzeldasein auf, wenn dieses Einzeldasein nicht für sich in Anspruch nimmt, etwas zu sein. Dieses Beanspruchen des Einzeldaseins nennt die Schrift das „Annehmen". Durch das „Annehmen" macht es sich das „Ich" unmöglich, daß das All-Ich in dasselbe einzieht. Das Ich setzt sich dann als Teil, als Unvollkommenes an die Stelle des Ganzen, des Vollkommenen. „Das Vollkommene ist ein Wesen, das in sich und in seinem Wesen alle Wesen begriffen und beschlossen hat, und ohne das und außer dem kein wahres Wesen ist, und in dem alle Dinge ihr Wesen haben; denn es ist aller Dinge Wesen und ist in sich selber unwandelbar und unbeweglich, und verwandelt und bewegt alle andern Dinge. Aber das Geteilte und Unvollkommene ist das, was aus diesem Vollkommenen entsprungen ist, oder wird, recht wie ein Glanz oder ein Schein, der da ausfließt aus der Sonne oder aus einem Lichte und scheint etwas, dies oder das. Und das heißt Kreatur, und dieser Geteilten aller ist keins das Vollkommene. Also ist auch das Vollkommene der Geteilten keins. . . . Wenn das Vollkommene kommt, so verschmäht man das Geteilte. Wann kommt es aber? Ich spreche: wenn es, sofern es möglich ist, erkannt, empfunden und geschmeckt wird in der Seele; denn der Mangel liegt gänzlich in uns und nicht in ihm. Denn gleich wie die Sonne die ganze Welt erleuchtet und dem Einen ebenso nahe ist wie dem Andern, so sieht sie doch ein Blinder nicht. Aber das ist kein Gebrechen der Sonne, sondern des Blinden. . . . Soll mein Auge etwas sehen, so muß es gereinigt werden, oder sein von allen andern Dingen. . . . Nun möchte man sprechen: sofern es nun unerkenntlich und unbegreiflich ist von allen Kreaturen, und die Seele nun eine Kreatur ist, wie mag es dann in der Seele er-

kannt werden? Antwort: darum spricht man, die Kreatur soll als Kreatur erkannt werden". Das heißt so viel, als alle Kreatur soll als Kreatürlichkeit und Geschaffenheit angesehen werden, und nicht, wodurch dies Erkennen unmöglich ist, als Ichheit und Selbstheit sich betrachten. „Denn in welcher Kreatur dies Vollkommene erkannt werden soll, da muß Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit und dergleichen alles verloren und zu nichte werden" (1. Kapitel der Schrift des Frankfurters). Die Seele muß also in sich sehen, da findet sie ihre Ichheit, ihre Selbstheit. Bleibt sie dabei stehen, so scheidet sie sich von dem Vollkommenen ab. Betrachtet sie ihre Ichheit nur als eine ihr gleichsam geliehene und vernichtet sie im Geiste dieselbe, so wird sie von dem Strom des Alllebens, der Vollkommenheit, erfaßt. „Wenn sich die Kreatur etwas Gutes annimmt, als Wesens, Lebens, Wissens, Erkennens, Vermögens, kürzlich alles dessen, das man gut nennen soll, und meint, daß sie das sei oder daß es das Ihre sei oder ihr zugehöre oder daß es von ihr sei: so oft und viel das geschieht, so kehrt sie sich ab." Es hat „die geschaffene Seele des Menschen zwei Augen. Das eine ist die Möglichkeit, zu sehen in die Ewigkeit; das andere, zu sehen in die Zeit und in die Kreatur". „Der Mensch sollte also gar frei ohne sich selbst stehen und sein, das ist ohne Selbstheit, Ichheit, Mir, Mein, Mich und desgleichen, also daß er sich und des Seinen so wenig suchte und meinte in allen Dingen, als ob es nicht wäre; und sollte auch also wenig von sich selber halten, als ob er nicht wäre, und als ob ein Anderer alle seine Werke gethan hätte" (15. Kapitel). Auch bei dem Verfasser dieser Sätze muß man damit rechnen, daß der Vorstellungsgehalt, dem er durch seine höheren Ideen und Empfindungen eine Richtung giebt, derjenige eines gläubigen Priesters im Sinne seiner Zeit ist. Hier handelt es sich nicht um den Vorstellungsinhalt, sondern um die Richtung, nicht um die Gedanken, sondern um die Geistesart. Wer nicht wie er in

chriſtlichen Dogmen, ſondern in Vorſtellungen der Naturwiſſenſchaft lebt, findet andere Gedanken in ſeinen Sätzen; aber er weiſt mit dieſen anderen Gedanken nach derſelben Richtung hin. Und dieſe Richtung iſt die, welche zur Überwindung der Selbſtheit durch dieſe Selbſtheit ſelber führt. Dem Menſchen leuchtet in ſeinem Ich das höchſte Licht. Aber dieſes Licht giebt ſeiner Vorſtellungswelt nur den rechten Widerſchein, wenn er gewahr wird, daß es nicht ſein Selbſtlicht iſt, ſondern das allgemeine Weltlicht. Es giebt daher keine wichtigere Erkenntnis als die Selbſterkenntnis; und es giebt zugleich keine, die ſo vollkommen über ſich ſelbſt hinausführt. Wenn das „Ich" ſich recht erkennt, ſo iſt es ſchon kein „Ich" mehr. In ſeiner Sprache drückt das der Verfaſſer der in Rede ſtehenden Schrift ſo aus: „Denn Gottes Eigenſchaft iſt ohne dies und ohne das und ohne Selbſtheit und Ichheit; aber der Kreatur Natur und Eigen iſt, daß ſie ſich ſelber und das Ihre, und das „dies" und „das" ſucht und will; und in all dem, was ſie thut oder läßt, will ſie ihren Frommen und Nutzen empfangen. Wo nun die Kreatur oder der Menſch ſein Eigen und ſeine Selbſtheit und ſich ſelbſt verliert, und von ſich ſelbſt ausgeht, da geht Gott ein mit ſeinem Eigen, das iſt mit ſeiner Selbſtheit" (24. Kapitel). Der Menſch ſteigt von einer Anſchauung über ſein „Ich", die ihm dieſes als ſein *Weſen* erſcheinen läßt, zu einer ſolchen empor, die es ihm als bloßes Organ zeigt, in dem das Allweſen auf ſich wirkt. Innerhalb des Vorſtellungskreiſes unſerer Schrift heißt das: „Kann der Menſch dazu gelangen, daß er Gottes ebenſo zugehörig iſt, wie die Hand des Menſchen dieſem zugehörig iſt, dann laſſe er ſich genügen und ſuche nicht weiter" (54. Kapitel). Das ſoll nicht heißen, der Menſch ſoll in einem gewiſſen Punkte ſeiner Entwickelung ſtehen bleiben, ſondern er ſoll, wenn er ſo weit iſt, wie in obigen Worten angedeutet iſt, nicht weiter Unterſuchungen über die Bedeutung der Hand anſtellen, ſondern vielmehr die Hand gebrauchen, auf daß ſie dem Körper, dem ſie gehört, Dienſte leiſte. —

Heinrich Suso und Johannes Ruysbroek hatten eine Geistesart, die man als Genialität des Gemüts bezeichnen darf. Ihr Gefühl wird von etwas Instinktartigem dahin gezogen, wohin Eckharts und Taulers Gefühle durch höheres Vorstellungsleben geführt worden sind. Inbrünstig wendet sich Susos Herz nach einem Urwesen, das den einzelnen Menschen ebenso umfaßt wie die ganze übrige Welt, und in dem er, sich selbst vergessend, aufgehen will wie ein Wassertropfen in dem großen Ozean. Er redet von diesem seinem Sehnen nach dem Allwesen nicht wie von etwas, das er im Gedanken umspannen will; er redet davon wie von einem Naturtrieb, der seine Seele trunken macht nach Vernichtung ihres Sonderdaseins und nach dem Wiederaufleben in der Allwirksamkeit des unendlichen Wesens. „Zu dem Wesen kehre deine Augen in seiner lauteren bloßen Einfältigkeit, daß du fallen lassest dies und das teilhaftige Wesen. Nimm allein Wesen an sich selbst, das unvermischt sei mit Nichtwesen; denn alles Nichtwesen leugnet alles Wesen; ebenso thut das Wesen an sich selbst, das leugnet alles Nichtwesen. Ein Ding, das noch werden soll, oder gewesen ist, das ist jetzt nicht in wesentlicher Gegenwärtigkeit. Nun kann man vermischtes Wesen oder Nichtwesen nicht erkennen, denn mit einem Gemerk des alligen Wesens. Denn so man ein Ding will verstehen, so begegnet der Vernunft zuerst Wesen, und das ist ein aller Dinge wirkendes Wesen. Es ist ein zerteiltes Wesen dieser oder der Kreatur, — denn das geteilte Wesen ist alles vermischt mit etwas Anderheit, mit einer Möglichkeit, etwas zu empfangen. Darum, so muß das namenlose göttliche Wesen in sich selbst ein alliges Wesen sein, das alle zerteilten Wesen erhält mit seiner Gegenwärtigkeit." So spricht Suso in der Selbstbiographie, die er im Verein mit seiner Schülerin Elsbet Stäglin niedergeschrieben hat. Auch er ist ein frommer Priester und lebt ganz in dem christlichen Vorstellungskreis. Er lebt so darin, als ob es ganz undenkbar wäre, daß man mit seiner Geistesrichtung

in einer anderen Geisteswelt leben könnte. Aber auch von ihm gilt, daß man doch mit seiner Geistesrichtung einen anderen Vorstellungsinhalt verbinden kann. Es spricht dafür deutlich, wie für ihn der Inhalt der christlichen Lehre zum inneren Erlebnis, sein Verhältnis zu Christus zu einem solchen zwischen seinem Geiste und der ewigen Wahrheit in rein ideellgeistiger Weise wird. Er hat ein „Büchlein von der ewigen Weisheit" verfaßt. In diesem läßt er die „ewige Weisheit" zu ihrem „Diener", also wohl zu ihm selbst, sprechen: „Erkennest du mich nicht? Wie bist du sogar niedergesunken, oder ist dir die Besinnung vom Herzeleid geschwunden, mein zartes Kind? Ich bin es doch, die barmherzige Weisheit, die da den Abgrund der grundlosen Barmherzigkeit, welcher allen Heiligen dennoch verborgen ist, weit aufgeschlossen hat, dich und alle reuigen Herzen gütlich zu empfangen; ich bin es, die süße ewige Weisheit, die da arm und elend ward, daß ich dich zu deiner Würde wiederbrächte; ich bin es, die den bitteren Tod erlitt, daß ich dich wieder lebendig machte! Ich stehe hier bleich und blutig und minniglich, als ich stand an dem hohen Galgen des Kreuzes, zwischen dem strengen Gerichte meines Vaters und dir. Ich bin es, dein Bruder; lug, ich bin es, dein Gemahl! Ich habe also gar vergessen alles, das du je wider mich thatest, als ob es nie geschehen wäre, so du dich nur gänzlich zu mir kehrest und dich nicht mehr von mir scheidest." Alles Körperlich-Zeitliche in der christlichen Weltvorstellung ist für Suso, wie man sieht, zu einem geistig-idealischen Prozeß im Innern seiner Seele geworden. — Aus einigen Kapiteln der erwähnten Lebensbeschreibung Susos könnte es scheinen, als ob er nicht durch die bloße Bethätigung der eigenen Geisteskraft, sondern durch äußerliche Offenbarungen, durch geisthafte Visionen sich hätte leiten lassen. Doch spricht er auch seine Meinung darüber ganz klar aus. Zur Wahrheit gelangt man nur durch Vernünftigkeit, nicht durch irgend welche Offenbarung. „Den Unterschied

zwiſchen lauterer Wahrheit und zweifeligen Viſionen in bekennender Materie will ich dir auch ſagen. Ein mittelloſes Schauen der bloßen Gottheit, das iſt rechte lautere Wahrheit, ohne allen Zweifel; und eine jede Viſion, ſo ſie je vernünftiger und bildloſer iſt, und derſelben bloßen Schauung je gleicher, ſo ſie je edler iſt." — Auch der Meiſter Eckhart läßt darüber keinen Zweifel, daß er die Anſchauung ablehnt, die in körperlich-räumlichen Gebilden, in Erſcheinungen, die man ſinnlich wahrnehmen kann, das Geiſtige ſchauen will. Geiſter von der Art Suſos und Eckharts ſind ſomit Gegner einer Auffaſſung, wie ſie ſich in dem im 19. Jahrhundert zur Entwickelung gekommenen Spiritismus zum Ausdruck bringt.

Johannes Ruysbroek, der belgiſche Myſtiker, ging die gleichen Wege wie Suſo. Sein geiſtiger Weg fand einen lebhaften Angreifer in Johannes Gerſon (geb. 1363), der eine zeitlang Kanzler der Pariſer Univerſität war und eine bedeutſame Rolle beim Konſtanzer Konzil ſpielte. Es wirft einiges Licht auf das Weſen derjenigen Myſtik, die in Tauler, Suſo und Ruysbroek ihre Pfleger fand, wenn man ſie vergleicht mit den myſtiſchen Beſtrebungen Gerſons, der in Richard v. St. Viktor, Bonaventura u. A. Vorgänger hatte. — Ruysbroek ſelbſt kämpfte gegen diejenigen, die er zu den ketzeriſchen Myſtikern zählte. Als ſolche galten ihm alle die, welche durch ein leichtfertiges Verſtandesurteil alle Dinge für den Ausfluß eines Urweſens halten, die alſo in der Welt nur eine Mannigfaltigkeit ſehen und in Gott die Einheit dieſer Mannigfaltigkeit. Zu ihnen rechnete ſich Ruysbroek nicht, denn er wußte, daß man nicht durch Betrachtung der Dinge ſelbſt zum Urweſen kommen könne, ſondern nur dadurch, daß man ſich von dieſer niederen zu einer höheren Betrachtungsweiſe erhebe. Ebenſo wandte er ſich gegen diejenigen, welche in dem einzelnen Menſchen, in ſeinem Sonderdaſein (in ſeiner Kreatürlichkeit), ohne weiteres auch ſeine höhere Natur ſehen wollten. Nicht wenig beklagte er auch den Irrtum,

der alle Unterschiede in der Sinnenwelt verwischt, und leichten Sinnes sagt, nur dem Scheine nach seien die Dinge verschieden, dem Wesen nach seien sie alle gleich. Das wäre für eine Denkweise, wie diejenige Ruysbroeks ist, gerade so, als wenn man sagte: Daß die Bäume einer Allee für unser Sehen in der Entfernung zusammenlaufen, ginge uns nichts an. Sie seien in Wirklichkeit überall gleich weit entfernt, deshalb müßten unsere Augen sich gewöhnen, richtig zu sehen. Aber unsere Augen sehen richtig. Daß die Bäume zusammenlaufen, beruht auf einem notwendigen Naturgesetz; und wir haben nichts gegen unser Sehen einzuwenden, sondern im *Geiste* zu erkennen, warum wir so sehen. Auch der Mystiker wendet sich nicht ab von den sinnlichen Dingen. Als sinnliche nimmt er sie hin, wie sie sind. Und ihm ist auch klar, daß sie durch kein Verstandesurteil anders werden können. Aber er geht im Geiste über Sinne und Verstand hinaus, und dann erst findet er die Einheit. Sein *Glaube* ist ein unerschütterlicher, daß er sich zum Schauen dieser Einheit entwickeln kann. Deshalb schreibt er der menschlichen Natur den göttlichen Funken zu, der in ihm zum Leuchten, zum *Selbstleuchten* gebracht werden kann. Anders Geister von der Art Gersons. Sie glauben *nicht* an dieses Selbstleuchten. Für sie bleibt das, was der Mensch schauen kann, immer ein Äußeres, das von irgend einer Seite äußerlich auch an sie heran kommen muß. Ruysbroek glaubte, daß die höchste Weisheit dem mystischen Schauen aufleuchten müsse; Gerson glaubte nur, daß die Seele einen äußeren Lehrgehalt (den der Kirche) beleuchten könne. Für Gerson war Mystik nichts anderes, als ein warmes Gefühl haben für alles, was in diesem Lehrgehalt geoffenbart ist. Für Ruysbroek war sie ein Glaube, daß aller Lehrgehalt in der Seele auch geboren wird. Deshalb tadelt Gerson an Ruysbroek, daß dieser sich einbilde, er besitze nicht bloß das Vermögen mit Klarheit das Allwesen zu schauen, sondern in diesem Schauen drücke sich selbst eine

Thätigkeit des Allweſens aus. Ruysbroek konnte von Gerſon eben nicht verſtanden werden. Beide ſprachen von zwei ganz verſchiedenen Dingen. Ruysbroek hat das Seelenleben im Auge, das ſich in ſeinen Gott einlebt; Gerſon nur ein Seelenleben, das den Gott lieben will, den es in ſich ſelbſt nimmer zu leben vermag. Wie ſo viele, kämpfte auch Gerſon gegen etwas, das ihm nur fremd war, weil er es in der Erfahrung nicht faſſen konnte.

Der Kardinal Nicolaus von Kues.

Ein herrlich leuchtendes Geſtirn am Himmel mittelalterlichen Geiſteslebens iſt Nicolaus Chrypffs aus Kues (bei Trier 1401—1464). Er ſteht auf der Höhe des Wiſſens ſeiner Zeit. In der Mathematik hat er Hervorragendes geleiſtet. In der Naturwiſſenſchaft darf er als Vorläufer des Koppernikus bezeichnet werden, denn er ſtellte ſich auf den Standpunkt, daß die Erde ein bewegter Himmelskörper iſt gleich anderen. Er hat ſchon gebrochen mit einer Anſchauung, auf die ſich noch hundert Jahre ſpäter der große Aſtronom Tycho de Brahe ſtützte, als er der Lehre des Kopperniku s den Satz entgegenſchleuderte: „Die Erde iſt eine grobe, ſchwere und zur Bewegung ungeſchickte Maſſe; wie kann nun Koppernikus einen Stern daraus machen und ihn in den Lüften herumführen?“ Derſelbe Mann, der ſo das Wiſſen ſeiner Zeit nicht nur umfaßte, ſondern auch weiter führte, hatte auch in hohem Grade das Vermögen, dieſes Wiſſen zum inneren Leben zu erwecken, ſo daß es nicht nur über die äußere Welt aufklärt, ſondern auch dem Menſchen dasjenige geiſtige Leben vermittelt, nach dem er ſich, aus den tiefſten Gründen ſeiner Seele heraus, ſehnen muß. Vergleicht man Nicolaus mit Geiſtern wie Eckhart oder Tauler, ſo erhält man ein bedeutſames Ergebnis. Nicolaus iſt der wiſſenſchaftliche Denker, der ſich aus der Forſchung über die Dinge der Welt auf die Stufe einer höheren Anſchauung heben

will; Eckhart und Tauler sind die gläubigen Bekenner, die aus dem Glaubensinhalt heraus das höhere Leben suchen. Zuletzt kommt Nicolaus zu demselben inneren Leben wie der Meister Eckhart; aber des ersteren inneres Leben hat ein reiches Wissen zum Inhalt. Die volle Bedeutung des Unterschiedes wird klar, wenn man bedenkt, daß für denjenigen, der sich in den verschiedenen Wissenschaften umthut, die Gefahr nahe liegt, die Tragweite der Erkenntnisart zu verkennen, die über die einzelnen Wissensgebiete aufklärt. Ein solcher kann leicht zu dem Glauben verführt werden, daß es nur eine einzige Art der Erkenntnis gebe. Er wird dann diese Erkenntnis, die in Dingen der einzelnen Wissenschaften zum Ziele führt, entweder unter- oder überschätzen. In dem einen Falle wird er auch an die Gegenstände des höchsten Geisteslebens so herantreten, wie an eine physikalische Aufgabe, und sie mit Begriffen behandeln, mit denen er die Schwerkraft oder Elektricität behandelt. Die Welt wird ihm, je nachdem er sich mehr oder weniger aufgeklärt glaubt, eine blind wirkende Maschine, oder ein Organismus, oder der zweckmäßige Bau eines persönlichen Gottes; vielleicht auch ein Gebilde, das von irgend einer mehr oder weniger klar vorgestellten „Weltseele" regiert und durchdrungen ist. In dem andern Falle merkt er, daß die Erkenntnis, von der er allein eine Erfahrung hat, nur für die Dinge der Sinnenwelt taugt; dann wird er ein Zweifler, der sich sagt: wir können über die Dinge nichts wissen, die über die Sinneswelt hinausliegen. Unser Wissen hat eine Grenze. Wir können uns für die Bedürfnisse des höheren Lebens nur einem vom Wissen unberührten Glauben in die Arme werfen. Für einen gelehrten Theologen wie Nicolaus von Kues, der zugleich Naturforscher war, lag die zweite Gefahr besonders nahe. Er ging ja, seiner gelehrten Erziehung nach, aus der Scholastik hervor, der Vorstellungsart, welche innerhalb des wissenschaftlichen Lebens in der Kirche des Mittelalters die herrschende war, und die durch Thomas von

Aquino (1227—1274), dem „Fürsten der Scholastiker", zu ihrer höchsten Blüte gebracht worden war. Diese Vorstellungsart muß man zum Hintergrunde machen, wenn man die Persönlichkeit des Nicolaus von Kues malen will.

Die Scholastik ist im höchsten Maße ein Ergebnis des menschlichen Scharfsinnes. Die logische Fähigkeit feierte in ihr die höchsten Triumphe. Wer darnach strebt, Begriffe in den schärfsten, reinlichsten Konturen auszuarbeiten, der sollte zu den Scholastikern in die Lehre gehen. Sie bieten die hohe Schule für die Technik des Denkens. Sie haben eine unvergleichliche Gewandtheit, sich im Felde des reinen Gedankens zu bewegen. Was sie auf diesem Felde zu leisten im stande waren, das wird leicht unterschätzt. Denn für die meisten Gebiete des Wissens ist es den Menschen nur schwer zugänglich. Die meisten erheben sich zu ihm nur deutlich auf dem Gebiete der Zähl- und Rechenkunst, und beim Nachdenken über den Zusammenhang geometrischer Gebilde. Wir können zählen, indem wir im Gedanken eine Einheit zu einer Zahl fügen, ohne daß wir uns sinnliche Vorstellungen zu Hilfe rufen. Wir rechnen auch, ohne solche Vorstellungen, nur im reinen Elemente des Denkens. Für die geometrischen Gebilde wissen wir, daß sie sich mit keiner sinnlichen Vorstellung vollkommen decken. Es giebt in der Wirklichkeit der Sinne keinen (ideellen) Kreis. Dennoch beschäftigt sich unser Denken mit dem rein ideellen Kreis. Für die Dinge und Vorgänge, welche komplizierter sind als Zahlen- und Raumgebilde, ist es schwieriger, die ideellen Gegenstücke zu finden. Das hat sogar dazu geführt, daß von manchen Seiten behauptet wird, in den einzelnen Erkenntnisgebieten sei nur so viele wirkliche Wissenschaft, als sich darin messen und zählen läßt. Die Wahrheit darüber ist, daß die meisten Menschen nicht im stande sind, auch da noch das rein Gedankliche zu ergreifen, wo es sich nicht mehr um Meß- oder Zählbares handelt. Wer das aber nicht vermag für höhere Lebens- und Wissensgebiete, der gleicht

in dieſer Beziehung einem Kinde, das noch nicht gelernt hat, anders zu zählen, als indem es Erbſe zu Erbſe fügt. Der Denker, der geſagt hat, es ſei ſo viel wirkliche Wiſſenſchaft in einem Wiſſensgebiete, als darin Mathematik iſt, war in der Sache ſchlecht zu Hauſe. Man muß vielmehr verlangen: es ſollte alles andere, was ſich nicht meſſen und zählen läßt, gerade ſo ideell behandelt werden, wie die Zahl- und Raumgebilde. Und dieſem Verlangen trugen die Scholaſtiker in vollkommenſter Weiſe Rechnung. Sie ſuchten überall den Gedankeninhalt der Dinge, wie ihn der Mathematiker auf dem Gebiete des Meß- und Zählbaren ſucht.

Trotz dieſer vollendeten logiſchen Kunſt brachten es die Scholaſtiker nur zu einem einſeitigen und untergeordneten Begriff vom Erkennen. Dieſer Begriff iſt der, daß der Menſch beim Erkennen in ſich ein Bild von dem erzeugt, was er erkennen ſoll. Es iſt, ohne weiteres, einleuchtend, daß man bei einem ſolchen Begriffe vom Erkennen alle Wirklichkeit außer das Erkennen verſetzen muß. Denn im Erkennen kann man dann kein Ding ſelbſt, ſondern nur ein Bild dieſes Dinges ergreifen. Auch nicht ſich ſelbſt kann der Menſch in ſeiner Selbſterkenntnis ergreifen, ſondern auch, was er von ſich erkennt, iſt nur ein Bild ſeines Selbſt. Ganz aus dem Geiſte der Scholaſtik heraus, ſagt ein genauer Kenner derſelben (K. Werner in ſeinem Buche: Franz Suarez und die Scholaſtik der letzten Jahrhunderte S. 122): „Der Menſch hat in der Zeit keine Anſchauung von ſeinem Ich, dem verborgenen Grunde ſeines geiſtigen Weſens und Lebens; . . . er wird nie dazu kommen, ſich anzuſchauen; denn entweder wird er, auf immer Gott entfremdet, in ſich nur einen bodenloſen, finſteren Abgrund, eine endloſe Leere finden, oder er wird, in Gott beſeligt, den Blick nach Innen wendend, eben nur Gott finden, deſſen Gnadenſonne in ihm leuchtet, deſſen Bild in den geiſtigen Zügen ſeines Weſens ſich abgeſtaltet.“ Wer ſo über alles Erkennen denkt, der hat nur einen Begriff

von dem Erkennen, das auf äußere Dinge anwendbar ist. Das Sinnliche an einem Ding bleibt uns immer äußerlich. Deshalb können wir von dem, was an der Welt sinnlich ist, nur Bilder in unsere Erkenntnis aufnehmen. Wenn wir eine Farbe oder einen Stein wahrnehmen, können wir nicht, um das Wesen der Farbe oder des Steines zu erkennen, selbst zur Farbe oder zum Stein werden. Ebensowenig können die Farbe oder der Stein sich in einen Teil unseres eigenen Wesens verwandeln! Es fragt sich aber, ob der Begriff einer solchen auf das Äußere an den Dingen gerichteten Erkenntnis ein erschöpfender ist? — Für die Scholastik fällt allerdings im wesentlichen alles menschliche Erkennen mit diesem Erkennen zusammen. Ein anderer vorzüglicher Kenner der Scholastik (Otto Willmann, in seiner Geschichte des Idealismus, 2. Band S. 395) charakterisiert den für diese Denkrichtung in Betracht kommenden Erkenntnisbegriff in der folgenden Weise: „Unser Geist, im Erdenleben dem Körper gesellt, ist in erster Linie eingestellt auf die umgebende Körperwelt, aber hingeordnet auf das Geistige in dieser: die Wesenheiten, Naturen, Formen der Dinge, welche Daseinselemente ihm verwandt sind und ihm die Sprossen zum Aufsteigen zum Übersinnlichen darbieten; das Feld unserer Erkenntnis ist also das Gebiet der Erfahrung, aber wir sollen, was sie bietet, verstehen lernen, bis zu seinem Sinne und Gedanken vordringen und uns damit die Gedankenwelt erschließen." Zu einem anderen Begriffe vom Erkennen konnte der Scholastiker nicht gelangen. Daran hinderte ihn der dogmatische Lehrgehalt seiner Theologie. Hätte er den Blick seines geistigen Auges auf das geheftet, was er als bloßes Bild ansieht, dann hätte er gesehen, daß in diesem vermeintlichen Bilde sich der geistige Inhalt der Dinge selbst offenbart; dann hätte er gefunden, daß in seinem Innern sich der Gott nicht bloß abbildet, sondern daß er darin lebt, wesenhaft gegenwärtig ist. Er hätte bei dem Hineinblicken in sein Inneres nicht einen finstern Abgrund, eine endlose Leere

erblickt, aber auch nicht bloß ein Bild Gottes; sondern er hätte gefühlt, daß ein Leben in ihm pulsiert, welches das göttliche Leben selbst ist; und daß sein eigenes Leben eben Gottes Leben ist. Das durfte der Scholastiker nicht zugeben. Der Gott durfte, seiner Meinung nach, nicht in ihn einziehen und aus ihm sprechen; er durfte nur als Bild in ihm sein. In Wirklichkeit mußte die Gottheit außer dem Selbst sein. Sie konnte sich also auch nicht im Innern durch das geistige Leben, sondern sie mußte sich von außen, durch übernatürliche Mitteilung offenbaren. Was dabei angestrebt wird, ist dadurch gerade am allerwenigsten erreicht. Es soll von der Gottheit ein möglichst hoher Begriff erreicht werden. In Wirklichkeit wird die Gottheit erniedrigt zu einem Ding unter anderen Dingen; nur daß sich uns diese anderen Dinge auf natürlichem Wege offenbaren, durch Erfahrung; während die Gottheit sich uns übernatürlich offenbaren soll. Es wird aber ein Unterschied zwischen der Erkenntnis des Göttlichen und des Geschöpflichen dadurch erreicht, daß uns beim Geschöpflichen das äußere Ding in der Erfahrung gegeben ist, daß wir von ihm ein Wissen haben. Bei dem Göttlichen ist uns der Gegenstand nicht in der Erfahrung gegeben; wir können ihn nur im Glauben erreichen. Die höchsten Dinge sind also für den Scholastiker keine Gegenstände des Wissens, sondern lediglich des Glaubens. Es ist das Verhältnis des Wissens zum Glauben allerdings, nach scholastischer Auffassung, nicht so vorzustellen, daß in einem gewissen Gebiete nur das Wissen, in einem andern nur der Glaube herrschte. Denn die „Erkenntnis des Seienden ist uns möglich, weil es selbst aus einem schöpferischen Erkennen stammt; die Dinge sind für den Geist, weil sie aus dem Geiste sind; sie haben uns etwas zu sagen, weil sie einen Sinn haben, den eine höhere Intelligenz in sie gelegt hat“ (O. Willmann, Geschichte des Idealismus, 2. Band S. 383). Weil Gott die Welt nach Gedanken geschaffen hat, können wir, wenn wir die Gedanken der

Welt erfassen, auch die Spuren des Göttlichen in der Welt durch wissenschaftliches Nachdenken erfassen. Was Gott, seinem Wesen nach, ist, können wir aber nur durch die Offenbarung erfassen, die er uns auf übernatürliche Weise gegeben hat, und an die wir glauben müssen. Was wir von den höchsten Dingen zu halten haben, darüber entscheidet keine menschliche Wissenschaft, sondern der Glaube; und „zum Glauben gehört alles, was in den Schriften des neuen und alten Bundes und in den göttlichen Überlieferungen enthalten ist" (Joseph Kleutgen, die Theologie der Vorzeit, 1. Band S. 39). — Es kann hier nicht eine Aufgabe sein, das Verhältnis des Glaubensinhalts zum Wissensinhalt ausführlich darzustellen und zu begründen. In Wahrheit stammt aller Glaubensinhalt aus einer irgend einmal gemachten inneren menschlichen Erfahrung. Er wird dann, seinem äußerlichen Gehalte nach, aufbewahrt, ohne das Bewußtsein, wie er erworben ist. Es wird von ihm behauptet, er sei durch übernatürliche Offenbarung in die Welt gekommen. Der christliche Glaubensinhalt wurde von den Scholastikern einfach hingenommen. Die Wissenschaft, das innere Erleben durften sich über ihn keine Rechte anmaßen. So wenig die Wissenschaft einen Baum schaffen kann, so wenig durfte die Scholastik einen Gottesbegriff schaffen; sie mußte den geoffenbarten als fertig hinnehmen, wie die Naturwissenschaft den Baum als fertig hinnimmt. Daß das Geistige selbst im Innern aufleuchtet und lebt, durfte der Scholastiker nimmermehr zugeben. Er begrenzte daher die Rechtskraft der Wissenschaft da, wo das Gebiet der äußeren Erfahrung aufhört. Die menschliche Erkenntnis durfte keinen Begriff der höheren Wesenheiten aus sich heraus erzeugen. Sie wollte einen geoffenbarten hinnehmen. Daß sie damit einen in Wahrheit auf einer früheren Stufe des menschlichen Geisteslebens doch nur erzeugten annahm und ihn als geoffenbart erklärte, das konnten die Scholastiker nicht zugeben. — Es waren daher aus der Scholastik im Laufe ihrer Entwickelung

alle Ideen geschwunden, welche noch auf die Art und Weise hindeuteten, wie der Mensch auf natürlichem Wege die Begriffe des Göttlichen erzeugt hat. In den ersten Jahrhunderten der Entwickelung des Christentums, zur Zeit der Kirchenväter, sehen wir den Lehrinhalt der Theologie Stück für Stück durch Aufnahme innerer Erlebnisse entstehen. Bei Johannes Scotus Erigena, der im neunten Jahrhunderte auf der Höhe der christlichen theologischen Bildung stand, finden wir diesen Lehrinhalt noch ganz wie ein inneres Erlebnis behandelt. Bei den Scholastikern der folgenden Jahrhunderte verliert sich vollkommen dieser Charakter eines inneren Erlebnisses; der alte Lehrgehalt wird zum Inhalte einer äußeren, übernatürlichen Offenbarung umgedeutet. — Man kann deshalb die Thätigkeit der mystischen Theologen Eckhart, Tauler, Suso und ihrer Genossen auch so auffassen, daß man sagt: sie wurden durch den Lehrgehalt der Kirche, der in der Theologie enthalten, aber umgedeutet war, angeregt, einen ähnlichen Gehalt als inneres Erlebnis aus sich selbst wieder aufs neue zu gebären.

* * *

Nicolaus von Kues begiebt sich auf den Weg, von dem Wissen, das man in den einzelnen Wissenschaften erwirbt, selbst zu den inneren Erlebnissen aufzusteigen. Es ist kein Zweifel, daß die vorzügliche logische Technik, welche die Scholastiker ausgebildet haben, und für die Nicolaus erzogen war, ein treffliches Mittel bietet, zu inneren Erlebnissen zu kommen, wenn die Scholastiker selbst auch durch den positiven Glauben von diesem Wege zurückgehalten wurden. Vollkommen verstehen wird man Nicolaus aber nur, wenn man bedenkt, daß sein Beruf als Priester, der ihn bis zur Kardinalswürde emporhob, ihn zu einem völligen Bruch mit dem Kirchenglauben, der in der scholastischen Theologie seinen zeitgemäßen Ausdruck fand, nicht kommen ließ. Wir finden ihn auf einem Wege so weit, daß ihn jeder Schritt weiter auch aus der Kirche hätte hinausführen

müssen. Wir verstehen den Kardinal deshalb am besten, wenn wir den Schritt, den er nicht mehr gemacht hat, auch noch vollziehen; und dann, rückwärts, das beleuchten, was er gewollt hat.

Der bedeutsamste Begriff innerhalb des Geisteslebens Nicolaus' ist derjenige der „gelehrten Unwissenheit". Er versteht darunter ein Erkennen, das gegenüber dem gewöhnlichen Wissen eine höhere Stufe darstellt. Wissen im untergeordneten Sinne ist Erfassen eines Gegenstandes durch den Geist. Das wichtigste Kennzeichen des Wissens ist, daß es Aufklärung giebt über etwas außer dem Geiste, daß es also auf etwas blickt, was es nicht selbst ist. Der Geist beschäftigt sich also im Wissen mit außerhalb seiner gedachten Dingen. Nun ist aber dasjenige, was der Geist in sich über die Dinge ausbildet, das Wesen der Dinge. Die Dinge sind Geist. Der Mensch sieht zunächst den Geist nur durch die sinnliche Hülle. Was außerhalb des Geistes bleibt, ist nur diese sinnliche Hülle; das Wesen der Dinge geht in den Geist ein. Blickt dann der Geist auf dieses Wesen, das Stoff von seinem Stoffe ist, dann kann er gar nicht mehr von Wissen reden, denn er blickt nicht auf ein Ding, das außerhalb seiner ist; er blickt auf ein Ding, das ein Teil von ihm ist; er blickt auf sich selbst. Er weiß nicht mehr; er schaut nur auf sich. Er hat es nicht mit einem „Wissen", sondern mit einem „Nicht-Wissen" zu thun. Er begreift nicht mehr etwas durch den Geist; er „schaut, ohne Begreifen" sein eigenes Leben an. Diese höchste Stufe des Erkennens ist im Verhältnis zu den niedrigen Stufen „Nicht-Wissen". — Es ist aber einleuchtend, daß das Wesen der Dinge nur durch diese Stufe der Erkenntnis vermittelt werden kann. Nicolaus von Kues spricht also mit seinem „gelehrten Nichtwissen" von nichts anderem als von dem als inneres Erlebnis wiedergeborenen Wissen. Er erzählt selbst, wie er zu diesem inneren Erlebnis gekommen ist. „Ich machte viele Versuche, die Gedanken über Gott und Welt, Christus und Kirche in einer Grundidee zu

vereinigen, aber keiner von allen befriedigte mich, bis sich endlich bei der Rückkehr aus Griechenland zur See wie durch eine Erleuchtung von oben der Blick meines Geistes zu der Anschauung erhob, in welcher mir Gott als die höchste Einheit aller Gegensätze erschien." Mehr oder weniger sind an dieser Erleuchtung die Einflüsse beteiligt, die von dem Studium seiner Vorgänger herrührten. Man erkennt in seiner Vorstellungsart eine eigenartige Erneuerung der Anschauungen, die uns in den Schriften eines gewissen Dionysius begegnen. Der schon genannte Scotus Erigena hat diese Schriften ins Lateinische übersetzt. Er nennt den Verfasser „den großen und göttlichen Offenbarer". Die in Rede stehenden Schriften werden zuerst in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts erwähnt. Man schrieb sie dem in der Apostelgeschichte erwähnten Areopagiten Dionysius zu, der von Paulus zum Christentum bekehrt worden ist. Wann diese Schriften wirklich abgefaßt worden sind, möge hier dahingestellt bleiben. Ihr Inhalt wirkte stark auf Nicolaus, wie er schon auf Johannes Scotus Erigena gewirkt hatte, und wie er auch vielfach anregend für die Denkart Eckharts und seiner Genossen gewesen sein muß. Das „gelehrte Nichtwissen" ist in einer gewissen Art in diesen Schriften vorgebildet. Es sei hier nur der Grundzug in der Vorstellungsart dieser Schriften aufgezeichnet. Der Mensch erkennt zunächst die Dinge der Sinnenwelt. Er macht sich Gedanken über ihr Sein und Wirken. Der Urgrund aller Dinge muß höher liegen, als diese Dinge selbst. Der Mensch kann daher diesen Urgrund nicht mit denselben Begriffen und Ideen erfassen wollen wie die Dinge. Sagt er daher von dem Urgrund (Gott) Eigenschaften aus, welche er an den niederen Dingen kennen gelernt hat, so können solche Eigenschaften bloße Hilfsvorstellungen des schwachen Geistes sein, der den Urgrund zu sich herabzieht, um ihn vorstellen zu können. In Wahrheit wird daher nicht irgend eine Eigenschaft, welche niedere Dinge haben, von Gott behauptet werden dürfen.

Es wird nicht einmal gesagt werden dürfen, daß Gott ist. Denn auch das „Sein" ist eine Vorstellung, die sich der Mensch an den niederen Dingen gebildet hat. Gott aber ist erhaben über „Sein" und „Nicht-Sein". Der Gott, dem wir Eigenschaften beilegen, ist also nicht der wahre. Wir kommen zu dem wahren Gotte, wenn wir über einen Gott mit solchen Eigenschaften einen „Übergott" denken. Von diesem „Übergott" können wir nichts im gewöhnlichen Sinne wissen. Um zu ihm zu gelangen, muß das „Wissen" in das „Nicht-Wissen" einmünden. — Man sieht, einer solchen Anschauung liegt das Bewußtsein zu Grunde, daß der Mensch aus dem heraus, was ihm seine Wissenschaften geliefert haben, selbst — auf rein natürlichem Wege — ein höheres Erkennen entwickeln kann, das nicht mehr bloßes Wissen ist. Die scholastische Anschauung erklärte das Wissen ohnmächtig zu einer solchen Entwickelung und ließ an dem Punkte, wo das Wissen aufhören soll, den auf äußerliche Offenbarung sich stützenden Glauben dem Wissen zu Hilfe kommen. — Nicolaus von Kues war also auf dem Wege, das aus dem Wissen heraus wieder zu entwickeln, wovon die Scholastik erklärt hatten, daß es für das Erkennen unerreichbar sei.

Vom Gesichtspunkte des Nicolaus von Kues aus, kann man somit nicht davon sprechen, daß es nur eine Art des Erkennens gebe. Es legt sich das Erkennen vielmehr deutlich auseinander in ein solches, welches ein Wissen von äußeren Dingen vermittelt, und in ein solches, welches der Gegenstand, von dem man eine Erkenntnis erwirbt, selbst ist. Das erstere Erkennen herrscht in den Wissenschaften, die wir uns über die Dinge und Vorgänge der Welt erwerben; das zweite ist in uns, wenn wir in dem Erworbenen selbst leben. Die zweite Art des Erkennens entwickelt sich aus der ersten. Nun ist es aber doch dieselbe Welt, auf die sich beide Arten des Erkennens beziehen; und es ist derselbe Mensch, welcher sich in beiden bethätigt. Die Frage muß entstehen, woher kommt es, daß ein

und derſelbe Menſch von ein und derſelben Welt zweierlei Arten der Erkenntnis entwickelt? — Auf die Richtung, in welcher die Antwort auf dieſe Frage zu ſuchen iſt, konnte bereits bei Tauler (vergl. S. 36) gedeutet werden. Hier bei Nicolaus von Kues läßt ſich dieſe Antwort noch entſchiedener formen. Der Menſch lebt zunächſt als einzelnes (individuelles) Weſen unter anderen einzelnen Weſen. Zu den Wirkungen, welche die anderen Weſen auf einander ausüben, kommt bei ihm noch das (niedere) Erkennen. Er erhält durch ſeine Sinne Eindrücke von den anderen Weſen, und verarbeitet dieſe Eindrücke mit ſeinen geiſtigen Kräften. Er lenkt den geiſtigen Blick von den äußeren Dingen ab, und ſieht ſich ſelbſt, ſeine eigene Thätigkeit an. Daraus geht ihm die Selbſterkenntnis hervor. So lange er auf dieſer Stufe der Selbſterkenntnis bleibt, ſchaut er ſich noch nicht, im wahren Sinn des Wortes, ſelbſt an. Er kann noch immer glauben, in ihm ſei irgend eine verborgene Weſenheit thätig, deren Äußerungen, Wirkungen das nur ſeien, was ihm als ſeine Thätigkeit erſcheint. Nun kann aber der Punkt kommen, wo dem Menſchen durch eine unwiderlegliche innere Erfahrung klar wird, daß er in dem, was er in ſeinem Inneren wahrnimmt, erlebt, nicht die Äußerung, die Wirkung einer verborgenen Kraft oder Weſenheit, ſondern dieſe Weſenheit ſelbſt in ihrer ureigenſten Geſtalt hat. Er darf ſich dann ſagen, alle anderen Dinge finde ich in einer gewiſſen Weiſe fertig vor, und ich, der ich außer ihnen ſtehe, füge zu ihnen hinzu, was der Geiſt über ſie zu ſagen hat. Was ich ſo aber ſelbſt zu den Dingen in mir hinzu ſchaffe, darin lebe ich ſelbſt, das bin ich; das iſt mein eigenes Weſen. Was aber ſpricht da auf dem Grunde meines Geiſtes? Es ſpricht das Wiſſen, das ich mir über die Dinge der Welt erworben habe. Aber in dieſem Wiſſen ſpricht nicht mehr irgend eine Wirkung, eine Äußerung; es ſpricht etwas, was nichts zurückbehält von dem, was es in ſich hat. Es ſpricht in dieſem Wiſſen die Welt in aller ihrer Unmittelbarkeit. Dieſes

Wiſſen habe ich aber von den Dingen und von mir ſelbſt, als einem Dinge unter Dingen, erworben. Aus meinem eigenen Weſen ſpreche ich ſelbſt und es ſprechen die Dinge. Ich ſpreche alſo, in Wahrheit, gar nicht mehr bloß mein Weſen aus; ich ſpreche das Weſen der Dinge aus. Mein „Ich“ iſt die Form, das Organ, in dem ſich die Dinge über ſich ſelbſt ausſprechen. Ich habe die Erfahrung gewonnen, daß ich in mir meine eigene Weſenheit erlebe; und dieſe Erfahrung erweitert ſich mir zu der anderen, daß ſich in mir und durch mich die All-Weſenheit ſelbſt ausſpricht, oder, mit anderen Worten, erkennt. Ich kann mich nun nicht mehr als ein Ding unter Dingen fühlen; ich kann mich nur mehr als eine Form fühlen, in der das All-Weſen ſich auslebt. — Es iſt daher nur natürlich, daß ein und derſelbe Menſch zwei Arten von Erkenntnis hat. Er iſt, den ſinnlichen Thatſachen nach, ein Ding unter Dingen, und, inſofern er ein ſolches iſt, erwirbt er ſich ein Wiſſen von dieſen Dingen; er kann aber in jedem Augenblicke die höhere Erfahrung machen, daß er die Form iſt, in der ſich das All-Weſen anſchaut. Dann verwandelt er ſich ſelbſt, von einem Ding unter Dingen, zu einer Form des All-Weſens — und mit ihm verwandelt ſich das Wiſſen von den Dingen zum Ausſprechen des Weſens der Dinge. Dieſe Verwandlung kann aber thatſächlich nur durch den Menſchen ſelbſt vollzogen werden. Das, was in der höheren Erkenntnis vermittelt wird, iſt noch nicht da, ſo lange dieſe höhere Erkenntnis ſelbſt noch nicht da iſt. Erſt im Schaffen dieſer höheren Erkenntnis wird der Menſch weſenhaft; und erſt durch des Menſchen höhere Erkenntnis bringen auch die Dinge ihr Weſen zum thatſächlichen Daſein. Wenn alſo verlangt würde, der Menſch ſolle durch ſeine höhere Erkenntnis nichts zu den Dingen hinzufügen, ſondern nur ausſprechen, was in den Dingen draußen ſchon liegt, ſo hieße das nichts anderes, als auf alle höhere Erkenntnis verzichten. — Aus der Thatſache, daß der Menſch, ſeinem ſinnlichen Leben nach, ein Ding

unter Dingen ist, und daß er zur höheren Erkenntnis nur gelangt, wenn er mit sich als Sinneswesen die Verwandlung zum höheren Wesen selbst vollzieht, folgt, daß er niemals die eine Erkenntnis durch die andere ersetzen kann. Sein geistiges Leben besteht vielmehr in einem fortwährenden Hin- und Herbewegen zwischen beiden Polen der Erkenntnis, zwischen dem Wissen und dem Schauen. Schließt er sich von dem Schauen ab, so verzichtet er auf das Wesen der Dinge; wollte er sich von dem sinnlichen Erkennen abschließen, so entzöge er sich die Dinge, deren Wesen er erkennen will. — Es sind dieselben Dinge, die sich dem niederen Erkennen und dem höheren Schauen offenbaren; nur das eine Mal ihrer äußeren Erscheinung nach; das andere Mal ihrer inneren Wesenheit nach. — Es liegt also nicht an den Dingen, daß sie auf einer gewissen Stufe, nur als äußere Dinge erscheinen; sondern es liegt daran, daß der Mensch sich zu der Stufe erst hinauf verwandeln muß, auf der die Dinge aufhören, äußere zu sein.

Von diesen Betrachtungen aus erscheinen gewisse Anschauungen, welche die Naturwissenschaft im neunzehnten Jahrhundert ausgebildet hat, erst im rechten Lichte. Die Träger dieser Anschauungen sagen sich: Wir hören, sehen und tasten die Dinge der körperlichen Welt durch die Sinne. Das Auge z. B. vermittelt uns eine Lichterscheinung, eine Farbe. Wir sagen, ein Körper sende rotes Licht aus, wenn wir mit Hilfe unseres Auges die Empfindung „Rot" haben. Aber das Auge bringt uns eine solche Empfindung auch in anderen Fällen. Wenn es gestoßen oder gedrückt wird, wenn ein elektrischer Funke durch den Kopf strömt, so hat das Auge eine Lichtempfindung. Es kann somit auch in den Fällen, in denen wir einen Körper in einer bestimmten Farbe leuchtend empfinden, in dem Körper etwas vorgehen, was gar keine Ähnlichkeit mit der Farbe hat. Was auch immer draußen im Raume vorgeht: wenn dieser Vorgang nur geeignet ist, auf das Auge einen Eindruck zu machen,

so entsteht in mir eine Lichtempfindung. Was wir also empfinden, entsteht in uns, weil wir so oder so beschaffene Organe haben. Was draußen im Raume vorgeht, das bleibt außer uns; wir kennen nur die Wirkungen, welche die äußeren Vorgänge in uns hervorbringen. Hermann Helmholtz (1821 bis 1893) hat diesem Gedanken einen klar umrissenen Ausdruck gegeben. „Unsere Empfindungen sind eben Wirkungen, welche durch äußere Ursachen in unseren Organen hervorgebracht werden, und wie eine solche Wirkung sich äußert, hängt natürlich ganz wesentlich von der Art des Apparats ab, auf den gewirkt wird. Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigentümlichkeit der äußeren Einwirkung, durch welche sie erregt wird, eine Nachricht giebt, kann sie als ein Zeichen derselben gelten, aber nicht als ein Abbild. Denn vom Bilde verlangt man irgend eine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande, von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspektivischen Projektion im Gesichtsfelde, von einem Gemälde auch noch Gleichheit der Farben. Ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Ähnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, daß das gleiche Objekt, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und daß also ungleiche Zeichen immer ungleicher Einwirkung entsprechen . . . Wenn Beeren einer gewissen Art beim Reifen zugleich rotes Pigment und Zucker ausbilden, so werden in unserer Empfindung bei Beeren dieser Form rote Farbe und süßer Geschmack sich immer zusammen finden." (Vergl. Helmholtz: Die Thatsachen der Wahrnehmung S. 12 f. Ich habe diese Vorstellungsart ausführlich charakterisiert in meiner „Philosophie der Freiheit", Berlin 1894, und in meinen „Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert". Band 2 S. 3 1 ff.). — Man gehe dem Gedankengange, den diese Anschauung zu dem ihrigen macht, nur einmal Schritt vor Schritt

nach. Draußen im Raume wird ein Vorgang vorausgesetzt. Der übt eine Wirkung auf mein Sinnesorgan; mein Nervensystem leitet den gewordenen Eindruck zu meinem Gehirn. Da wird wieder ein Vorgang bewirkt. Ich empfinde nunmehr „Rot". Nun wird gesagt: also ist die Empfindung des „Rot" nicht draußen; sie ist in mir. Alle unsere Empfindungen sind nur Zeichen von äußeren Vorgängen, über deren wirkliche Qualität wir nichts wissen. Wir leben und weben in unseren Empfindungen, und wissen nichts von deren Ursprung. Man kann, im Sinne dieser Denkweise auch sagen: hätten wir kein Auge, so wäre keine Farbe; nichts würde dann den uns unbekannten äußeren Vorgang in die Empfindung „Rot" umsetzen. Dieser Gedankengang hat für Viele etwas Bestrickendes. Er beruht aber doch nur auf einer völligen Verkennung der Thatsachen, über die man sich dabei Gedanken macht. (Wären viele Naturforscher und Philosophen der Gegenwart nicht bis zur Ungeheuerlichkeit durch diesen Gedankengang verblendet, so brauchte man weniger über ihn zu reden. Aber diese Verblendung hat in der That das Denken der Gegenwart in vieler Beziehung verdorben.) Da der Mensch ein Ding unter Dingen ist, so müssen die Dinge natürlich auf ihn einen Eindruck machen, wenn er von ihnen etwas erfahren soll. Ein Vorgang außer dem Menschen muß einen Vorgang im Menschen erregen, wenn im Blickfeld die Erscheinung „Rot" auftreten soll. Es fragt sich nur, was ist draußen, was ist drinnen? Draußen ist ein in Raum und Zeit ablaufender Vorgang. Drinnen ist aber zweifellos ein ähnlicher Vorgang. Ein solcher ist im Auge und setzt sich ins Gehirn fort, wenn ich „Rot" wahrnehme. Der Vorgang, der „drinnen" ist, den kann ich nicht, ohne weiteres, wahrnehmen; ebenso wenig, wie ich die Wellenbewegung „draußen" unmittelbar wahrnehmen kann, welche die Physiker der Farbe „Rot" entsprechend denken. Aber nur in diesem Sinne kann ich von einem „draußen" und „drinnen" sprechen. Nur auf

der Stufe des sinnlichen Erkennens hat der Gegensatz von „draußen" und „drinnen" Geltung. Es führt mich dieses Erkennen dazu, „draußen" einen räumlich-zeitlichen Vorgang anzunehmen, wenn ich diesen auch nicht unmittelbar wahrnehme. Und weiter führt mich das gleiche Erkennen dazu, in mir einen solchen Vorgang anzunehmen, wenn ich auch diesen nicht unmittelbar wahrnehmen kann. Aber ich nehme ja auch im gewöhnlichen Leben räumlich-zeitliche Vorgänge an, die ich nicht unmittelbar wahrnehme. Ich höre z. B. in meinem Nebenzimmer Klavier spielen. Ich nehme deshalb an, daß ein räumliches Menschenwesen am Klavier sitzt und spielt. Und nicht anders ist mein Vorstellen, wenn ich von Vorgängen in mir und außer mir spreche. Ich setze voraus, daß diese Vorgänge analoge Eigenschaften haben, wie die Vorgänge, die in den Bereich meiner Sinne fallen, nur daß sie, wegen gewisser Ursachen, sich meiner unmittelbaren Wahrnehmung entziehen. Wollte ich diesen Vorgängen alle Eigenschaften absprechen, die mir meine Sinne im Bereich des Räumlichen und Zeitlichen zeigen, so dächte ich in Wahrheit so etwas wie das berühmte Messer ohne Griff, dem die Klinge fehlt. Ich kann also nur sagen, „draußen" spielen sich räumlich-zeitliche Vorgänge ab; sie bewirken „drinnen" räumlich-zeitliche Vorgänge. Beide sind notwendig, wenn in meinem Blickfeld „Rot" erscheinen soll. Dieses Rot, insofern es nicht räumlich-zeitlich ist, werde ich vergeblich suchen, gleichgiltig, ob ich „draußen" oder „drinnen" suche. Die Naturforscher und Philosophen, die es „draußen" nicht finden können, sollten es auch nicht „drinnen" suchen wollen. Es ist in demselben Sinne nicht „drinnen", in dem es nicht „draußen" ist. Den gesamten Inhalt dessen, was uns die Sinnenwelt darbietet, für eine innere Empfindungswelt erklären, und zu ihr etwas „Äußeres" suchen, ist eine unmögliche Vorstellung. Wir dürfen also nicht davon sprechen, daß „Rot", „Süß", „heiß" u. s. w. Zeichen seien, die als solche nur in

uns erregt werden und denen „außen“ etwas ganz anderes entspricht. Denn, was wirklich *in uns* als Wirkung eines äußeren Vorganges erregt wird, das ist etwas ganz anderes, als was in unserem Empfindungsfeld auftritt. Will man das, was *in uns* ist, Zeichen nennen, so kann man sagen: diese Zeichen treten innerhalb unseres Organismus auf, um uns die Wahrnehmungen zu vermitteln, die als solche, in ihrer Unmittelbarkeit, weder innerhalb, noch außerhalb unser sind, sondern die vielmehr zu der gemeinschaftlichen Welt gehören, von der meine „Außenwelt“ und meine „Innenwelt“ nur Teile sind. Um diese gemeinschaftliche Welt erfassen zu können, muß ich mich allerdings zu der höheren Stufe des Erkennens erheben, für die es ein „Innen“ und „Außen“ nicht mehr giebt. (Ich weiß ganz gut, daß Leute, welche auf das Evangelium pochen, daß „unsere ganze Erfahrungswelt“ sich aus Empfindungen von unbekanntem Ursprunge aufbaut, hochmütig auf diese Ausführungen herabsehen werden, wie etwa Herr Dr. Erich Adikes in seiner Schrift: „Kant contra Haeckel“ von oben herab sagt: „Vorerst philosophieren Leute wie Haeckel und Tausende seines Schlages noch munter darauf los, ohne sich um Erkenntnistheorie und kritische Selbstbesinnung zu bekümmern.“ Solche Herren ahnen eben gar nicht, wie billig *ihre* Erkenntnistheorien sind. Sie vermuten den Mangel an kritischer Selbstbesinnung nur — bei Andern. Es sei ihnen ihre „Weisheit“ gegönnt).

Nicolaus von Kues hat gerade über den hier in Betracht kommenden Punkt treffende Gedanken. Sein klares Auseinanderhalten von niederem und höherem Erkennen läßt ihn auf der einen Seite zur vollen Einsicht in die Thatsache kommen, daß der Mensch als Sinneswesen *in sich* nur Vorgänge haben kann, welche als Wirkungen den entsprechenden *äußeren* Vorgängen unähnlich sein müssen; es bewahrt ihn aber andererseits vor der Verwechslung der inneren Vorgänge mit den Thatsachen, die in unserem Wahrnehmungsfelde auftauchen, und die, in ihrer

Unmittelbarkeit, weder draußen, noch drinnen sind, sondern die über diesen Gegensatz erhaben sind. — An der rückhaltslosen Verfolgung des Weges, den ihm diese Einsicht gewiesen hat, wurde Nicolaus „durch das Priestergewand gehemmt.“. So sehen wir denn, wie er mit dem Vorschreiten vom „Wissen“ zum „Nichtwissen“ einen schönen Anfang macht. Zugleich aber auch müssen wir bemerken, daß er auf dem Felde des „Nicht-Wissens“ doch nichts anderes zeigt, als den theologischen Lehrgehalt, den uns auch die Scholastiker darbieten. Allerdings weiß er diesen theologischen Inhalt in geistvoller Form zu entwickeln. Über Vorsehung, Christus, Weltschöpfung, Erlösung des Menschen, über das sittliche Leben stellt er Lehren dar, die durchaus im Sinne des dogmatischen Christentums gehalten sind. Seinem geistigen Ausgange hätte es entsprochen, zu sagen: ich habe das Vertrauen in die Menschennatur, daß diese, nachdem sie sich in die Wissenschaften über die Dinge nach allen Seiten vertieft hat, aus sich selbst heraus dieses „Wissen“ in ein „Nichtwissen“ zu verwandeln vermag, daß also die höchste Erkenntnis Befriedigung bringt. Nicht die überlieferten Ideen von Seele, Unsterblichkeit, Erlösung, Gott, Schöpfung, Dreieinigkeit u. s. w. hätte er dann angenommen, wie er es gethan hat, sondern die selbstgefundenen hätte er vertreten. — Nicolaus war aber persönlich mit den Vorstellungen des Christentums so durchsetzt, daß er wohl glauben konnte, er erwecke ein eigenes „Nichtwissen“ in sich, während er doch nur die überlieferten Anschauungen zum Vorschein brachte, in denen er erzogen war. — Er stand aber auch an einem verhängnisvollen Abgrund im menschlichen Geistesleben. Er war wissenschaftlicher Mensch. Die Wissenschaft entfernt uns ja zunächst von der unschuldigen Eintracht, in der wir mit der Welt stehen, so lange wir uns einer rein naiven Lebenshaltung hingeben. Bei einer solchen Lebenshaltung fühlen wir dumpf unseren Zusammenhang mit dem Weltganzen. Wir sind ein Wesen wie die anderen, eingegliedert in den Strom der Natur-

wirkungen. Mit dem Wissen trennen wir uns von diesem Ganzen ab. Wir erschaffen in uns eine geistige Welt. Mit dieser stehen wir einsam der Natur gegenüber. Wir sind reicher geworden; aber der Reichtum ist uns eine Last, die wir schwer tragen. Denn sie lastet zunächst auf uns allein. Wir müssen nun, aus eigener Kraft, den Weg zurückfinden zur Natur. Wir müssen erkennen, daß wir selbst unseren Reichtum nunmehr eingliedern müssen in den Strom der Weltwirkungen, wie früher die Natur selbst unsere Armut eingegliedert hat. Hier lauern alle schlimmen Dämonen auf den Menschen. Seine Kraft kann leicht erlahmen. Statt die Eingliederung selbst zu vollziehen, wird er bei solchem Erlahmen, seine Zuflucht zu einer von außen kommenden Offenbarung nehmen, die ihn aus seiner Einsamkeit wieder erlöst, die das Wissen, das er als Last empfindet, wieder zurückführt in den Urschooß des Daseins, in die Gottheit. Er wird, wie Nicolaus von Kues, glauben, seinen eigenen Weg zu gehen, und er wird doch in Wirklichkeit nur den Weg gehen, den ihm seine geistige Entwickelung gezeigt hat. Es giebt nun drei Wege — im wesentlichen —, die man gehen kann, wenn man da ankommt, wo Nicolaus angekommen war: der eine ist der positive Glaube, der von außen auf uns eindringt; der zweite ist die Verzweiflung; man steht einsam mit seiner Last, und fühlt das ganze Dasein mit sich wanken; der dritte Weg ist die Entwickelung der tiefsten, eigenen Kräfte des Menschen. Vertrauen in die Welt muß der eine Führer auf diesem dritten Wege sein. Mut, diesem Vertrauen zu folgen, gleichviel, wohin es führt, muß der andere Führer sein.

Agrippa von Nettesheim und Theophrastus Paracelsus.

Den Weg, auf welchen die Vorstellungsweise des Nicolaus von Kues hinweist, sind Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1487—1535) und Theophrastus Paracelsus (1493—1541) gewandelt. Sie vertiefen sich in die Natur, und suchen deren Gesetze mit allen Mitteln, die ihnen ihre Zeit darbietet, zu erforschen, und zwar so allseitig wie möglich. In diesem Naturwissen sehen sie zugleich die wahre Grundlage für alle höhere Erkenntnis. Diese höhere Erkenntnis suchen sie aus der Naturwissenschaft heraus selbst zu entwickeln, indem sie diese im Geiste wiedergeboren werden lassen.

Agrippa von Nettesheim führte ein wechselreiches Leben. Er stammt aus einem vornehmen Geschlechte und ist in Köln geboren. Er studierte frühzeitig Medizin und Rechtswissenschaft und suchte sich über die Naturvorgänge in der Art aufzuklären, wie es damals üblich war innerhalb gewisser Kreise und Gesellschaften, oder auch bei einzelnen Forschern, die, was ihnen an Naturkenntnis aufging, sorgfältig geheim hielten. Er ging zu solchen Zwecken wiederholt nach Paris, nach Italien und England, und besuchte auch den berühmten Abt Tritheim von Sponheim in Würzburg. Er lehrte zu verschiedenen Zeiten in wissenschaftlichen Anstalten und trat da und dort in die Dienste von

Reichen und Vornehmen, denen er seine staatsmännischen und naturwissenschaftlichen Geschicklichkeiten zur Verfügung stellte. Wenn von seinen Biographen die Dienste, die er geleistet hat, als nicht immer einwandfrei geschildert werden, wenn gesagt wird, daß er unter dem Vorgeben, geheime Künste zu verstehen und durch sie den Menschen Vorteile zu verschaffen, sich Geld erworben habe, so steht dem sein unverkennbarer, rastloser Trieb gegenüber, sich das gesamte Wissen seiner Zeit in ehrlicher Weise anzueignen und dieses Wissen im Sinne einer höheren Welt-Erkenntnis zu vertiefen. Deutlich tritt bei ihm das Bestreben zu Tage, eine klare Stellung zur Naturwissenschaft auf der einen Seite, zur höheren Erkenntnis auf der anderen Seite zu gewinnen. Zu einer solchen Stellung gelangt nur, wer Einsicht darin hat, auf welchen Wegen man zu der einen und zur anderen Erkenntnis gelangt. So wahr es ist, daß die Naturwissenschaft zuletzt in die Region des Geistes heraufgehoben werden muß, wenn sie in höhere Erkenntnis übergehen soll, so wahr ist es auch, daß diese Naturwissenschaft zunächst auf dem ihr eigentümlichen Felde bleiben muß, wenn sie die rechte Grundlage für eine höhere Stufe abgeben soll. Der „Geist in der Natur" ist nur für den Geist da. So gewiß die Natur in diesem Sinne geistig ist, so gewiß ist nichts in der Natur unmittelbar geistig, was von meinen körperlichen Organen wahrgenommen wird. Es giebt nichts Geistiges, das meinem Auge als Geistiges erscheinen kann. Ich darf den Geist als solchen nicht in der Natur suchen. Das thue ich, wenn ich einen Vorgang der äußeren Welt unmittelbar geistig deute, wenn ich z. B. der Pflanze eine Seele zuschreibe, die nur entfernt analog der Menschenseele sein soll. Das thue ich ferner auch, wenn ich dem Geist selbst ein räumliches oder zeitliches Dasein zuschreibe, wenn ich z. B. von der Menschenseele sage, daß sie ohne den Körper, aber doch nach Art eines Körpers in der Zeit fortlebe. Oder wenn ich gar glaube, daß in irgend welchen sinnlich-wahrnehmbaren Veran-

staltungen der Geist eines Verstorbenen sich zeigen könne. Der Spiritismus, der diesen Fehler begeht, zeigt damit nur, daß er bis zur wahrhaften Vorstellung des Geistes nicht vorgedrungen ist, sondern in einem Grobsinnlichen unmittelbar den Geist anschauen will. Er verkennt sowohl das Wesen des Sinnlichen wie dasjenige des Geistes. Er entgeistet das gewöhnliche Sinnliche, das Stunde für Stunde sich vor unseren Augen abspielt, um ein Seltenes, Überraschendes, Ungewöhnliches unmittelbar als Geist anzusprechen. Er begreift nicht, daß, was als „Geist in der Natur" lebt, sich z. B. beim Stoß zweier elastischer Kugeln für denjenigen, der Geist zu sehen vermag, enthüllt; und nicht erst bei Vorgängen, die durch ihre Seltenheit frappieren und die in ihrem natürlichen Zusammenhange nicht sofort überschaubar sind. Der Spiritist zieht aber auch den Geist in eine niedere Sphäre herab. Statt etwas, das im Raume vorgeht und das er mit den Sinnen wahrnimmt, auch durch Kräfte und Wesen zu erklären, die nur wieder räumlich und sinnlich wahrnehmbar sind, greift er zu „Geistern", die er somit völlig gleichsetzt mit dem Sinnlich-Wahrnehmbaren. Es liegt einer solchen Vorstellungsart ein Mangel an geistigem Auffassungsvermögen zu Grunde. Man ist nicht im Stande, Geistiges auf geistige Art anzuschauen; deshalb befriedigt man sein Bedürfnis nach dem Vorhandensein des Geistes mit bloßen Sinnenwesen. Der Geist zeigt solchen Menschen keinen Geist; deshalb suchen sie ihn mit den Sinnen. Wie sie Wolken durch die Luft fliegen sehen, möchten sie auch Geister dahineilen sehen.

Agrippa von Nettesheim kämpft für eine echte Naturwissenschaft, welche die Erscheinungen der Natur nicht durch Geisteswesen, die in der Sinnenwelt spuken, erklären will, sondern welche in der Natur *nur* Natürliches, im Geiste nur Geistiges sehen will. — Man wird natürlich Agrippa völlig mißverstehen, wenn man *seine* Naturwissenschaft mit derjenigen späterer Jahrhunderte vergleicht, die über ganz andere Erfahrungen verfügt. Bei

ſolcher Vergleichung könnte leicht ſcheinen, daß er noch durchaus auf unmittelbare Geiſterwirkungen bezieht, was nur auf natürlichen Zuſammenhängen oder auf falſcher Erfahrung beruht. Ein ſolches Unrecht fügt Moriz Carriere ihm zu, wenn er — allerdings nicht im übelwollenden Sinne — ſagt: „Agrippa giebt ein großes Regiſter der Dinge, welche der Sonne, dem Mond, den Planeten oder Fixſternen zugehören, und Einflüſſe von ihnen empfangen; z. B. der Sonne verwandt iſt das Feuer, das Blut, der Lorbeer, das Gold, der Chryſolit; ſie verleihen die Gabe der Sonne: Mut, Heiterkeit, Licht. . . . . Die Thiere haben einen Naturſinn, der erhabener als der menſchliche Verſtand ſich dem Geiſte der Weisſagung nähert. . . Es können Menſchen zu Lieb' und Haß, zu Krankheit uud Geſundheit gebunden werden. So bindet man Diebe, daß ſie irgendwo nicht ſtehlen, Kaufleute, daß ſie nicht handeln, Schiffe, Mühlen, daß ſie nicht gehen; Blitze, daß ſie nicht treffen können. Es geſchieht durch Tränke, Salben, Bilder, Ringe, Bezauberungen; das Blut von Hyänen oder Baſilisken eignet ſich zu ſolchem Gebrauch, — es gemahnt an Shakeſpeare's Hexenkeſſel." Nein, es gemahnt nicht daran, wenn man Agrippa richtig verſteht. Er glaubte ſelbſtverſtändlich an Thatſachen, die man in ſeiner Zeit nicht bezweifeln zu können glaubte. Aber das thun wir auch heute noch. Oder meint man, künftige Jahrhunderte werden nicht auch manches von dem, was wir als unzweifelhafte Thatſache hinſtellen, in die Rumpelkammer des „blinden" Aberglaubens werfen? Ich bin allerdings überzeugt, daß in unſerem Thatſachenwiſſen ein wirklicher Fortſchritt ſtattfindet. Als die „Thatſache", daß die Erde rund iſt, einmal entdeckt war, waren alle früheren Vermutungen ins Gebiet des „Aberglaubens" verwieſen. So iſt es mit gewiſſen Wahrheiten der Aſtronomie, der Wiſſenſchaft vom Leben u. A. Die natürliche Abſtammungslehre iſt gegenüber allen früheren „Schöpfungshypotheſen" ein Fortſchritt wie die Erkenntnis, daß die Erde rund iſt, gegenüber

allen vorhergehenden Vermutungen über deren Gestalt. Dennoch aber bin ich mir klar darüber, daß in unseren gelehrten naturwissenschaftlichen Werken und Abhandlungen manche „Thatsache" steckt, die künftigen Jahrhunderten ebenso wenig als Thatsache erscheinen wird, wie uns heute manches, was Agrippa und Paracelsus behaupten. Nicht darauf kommt es an, was sie als „Thatsache" ansahen, sondern darauf, in welchem Geiste sie diese Thatsachen deuteten. — Zu Agrippas Zeiten fand man allerdings mit der von ihm vertretenen „natürlichen Magie", die in der Natur Natürliches — und Geistiges nur im Geiste — suchte, wenig Verständnis; die Menschen hingen an der „übernatürlichen Magie", die im Reiche des Sinnlichen das Geistige suchte, und die Agrippa bekämpfte. Deshalb durfte der Abt Thrithem von Sponheim ihm den Rat geben, seine Anschauungen als Geheimlehre nur wenigen Auserlesenen mitzuteilen, die sich zu einer ähnlichen Idee über Natur und Geist aufschwingen können, weil man „auch den Ochsen nur Heu und nicht Zucker wie den Singvögeln gebe". Diesem Abt hat Agrippa vielleicht selbst den richtigen Gesichtspunkt zu danken. Thrithemius hat in seiner „Steganographie" ein Werk geschrieben, in dem er mit der versteckteſten Ironie die Vorstellungsart behandelte, welche die Natur mit dem Geiste verwechselt. Er redet in dem Buche scheinbar von lauter übernatürlichen Vorgängen. Wer es liest, so wie es ist, muß glauben, daß der Verfasser von Geisterbeschwörungen, Fliegen von Geistern durch die Luft u. s. w. rede. Läßt man aber gewisse Worte und Buchstaben des Textes unter den Tisch fallen, so bleiben — wie Wolfgang Ernst Heidel im Jahre 1676 nachgewiesen hat — Buchstaben übrig, die zu Worten zusammengesetzt, rein natürliche Vorgänge darstellen. (Man muß in einem Falle z. B. in einer Beschwörungsformel das erste und letzte Wort ganz weglassen, dann von den übrigen das zweite, vierte, sechste u. s. w. streichen. In den übrig gebliebenen Worten muß man wieder den ersten, dritten, fünften u. s. w.

Buchstaben streichen. Was dann übrig bleibt, setzt man zu Worten zusammen; und die Beschwörungsformel verwandelt sich in eine rein natürliche Mitteilung).

Wie schwer es Agrippa geworden ist, sich selbst aus den Vorurteilen seiner Zeit herauszuarbeiten und zu einer reinen Anschauung emporzuheben, davon liefert den Beweis, daß er seine bereits 1510 verfaßte „Geheime Philosophie" (philosophia occulta) nicht vor dem Jahre 1531 erscheinen ließ, weil er sie für unreif hielt. Ferner zeugt davon seine Schrift „Über die Eitelkeit der Wissenschaften" (De vanitate scientiarum), in der er mit Bitterkeit über das wissenschaftliche und sonstige Treiben seiner Zeit spricht. Er spricht da ganz deutlich aus, daß er nur schwer sich losgerungen hat von dem Wahn derjenigen, welche in äußerlichen Verrichtungen unmittelbare geistige Vorgänge, in äußerlichen Thatsachen prophetische Hindeutungen auf die Zukunft u. s. w. erblicken. Agrippa schreitet in drei Stufen zum höheren Erkennen fort. Er behandelt als erste Stufe die Welt, wie sie mit ihren Stoffen, ihren physikalischen, chemischen und anderen Kräften den Sinnen gegeben ist. Er nennt die Natur, insofern sie auf dieser Stufe betrachtet wird, die elementarische. Auf der zweiten Stufe betrachtet man die Welt als Ganzes in ihrem natürlichen Zusammenhang, wie sie ihre Dinge nach Maß, Zahl, Gewicht, Harmonie u. s. w. ordnet. Die erste Stufe reiht das nächste an das nächste. Sie sucht die im unmittelbaren Umkreis eines Vorganges liegenden Veranlassungen desselben. Die zweite Stufe betrachtet einen einzelnen Vorgang im Zusammenhange mit dem ganzen Weltall. Sie führt den Gedanken aus, daß jedes Ding unter dem Einfluß aller übrigen Dinge des Weltganzen steht. Vor ihr erscheint dieses Weltganze als eine große Harmonie, in der jedes Einzelne ein Glied ist. Die Welt, unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bezeichnet Agrippa als astrale oder himmlische. Die dritte Stufe des Erkennens ist diejenige, wo der Geist durch die Vertiefung in sich selbst das Geistige,

das Urwesen der Welt unmittelbar anschaut. Agrippa spricht da von der geistig-seelischen Welt.

Die Ansichten, die Agrippa über die Welt, und das Verhältnis des Menschen zu ihr entwickelt, treten uns bei Theophrastus Paracelsus in ähnlicher Weise, nur auf vollkommenere Art entgegen. Man betrachtet sie daher besser bei diesem.

Paracelsus kennzeichnet sich selbst, indem er unter sein Bildnis schreibt: „Eines Andern Knecht soll Niemand sein, der für sich selbst kann bleiben allein." Seine ganze Stellung zur Erkenntnis ist in diesen Worten gegeben. Er will überall auf die tiefsten Grundlagen des Naturwissens selbst zurückgehen, um durch eigene Kraft zu den höchsten Regionen der Erkenntnis emporzusteigen. Er will als Arzt nicht, wie seine Zeitgenossen, einfach das annehmen, was die damals als Autoritäten geltenden alten Forscher, z. B. Galen oder Avicenna, vor Zeiten behauptet haben; er will selbst unmittelbar im Buche der Natur lesen. „Der Arzt muß durch der Natur Examen gehen, welche die Welt ist; und all ihr Anfang. Und dasselbige, was ihm die Natur lehrt, das muß er seiner Weisheit befehlen, aber nichts in seiner Weisheit suchen, sondern allein im Licht der Natur." Er scheut vor nichts zurück, um die Natur und ihre Wirkungen nach allen Seiten kennen zu lernen. Er macht zu diesem Zwecke Reisen nach Schweden, Ungarn, Spanien, Portugal und in den Orient. Er darf von sich sagen: „Ich bin der Kunst nachgegangen mit Gefahr meines Lebens und habe mich nicht geschämt, von Landfahrern, Nachrichtern und Scheerern zu lernen. Meine Lehre ward probiert schärfer denn das Silber in Armut, Ängsten, Kriegen und Nöten." Was von alten Autoritäten überliefert ist, hat für ihn keinen Wert, denn er glaubt nur zu der rechten Anschauung zu kommen, wenn er den Aufstieg von dem Naturwissen zu der höchsten Erkenntnis selbst erlebt. Dieses Selbsterleben legt ihm den stolzen Ausspruch in den

Mund: „Wer der Wahrheit nach will, der muß in meine Monarchei . . . Mir nach; ich nicht euch, Avicenna, Rhases, Galen, Mesur! Mir nach und ich nicht euch, ihr von Paris, ihr von Montpellier, ihr von Schwaben, ihr von Meißen, ihr von Köln, ihr von Wien, und was an der Donau und dem Rheinstrome liegt; ihr Inseln im Meer, du Italien, du Dalmatien, du Athen, du Grieche, du Araber, du Israelite; mir nach und ich nicht euch! Mein ist die Monarchei!" — Man kann Paracelsus wegen seiner rauhen Außenseite, die manchmal hinter Scherz tiefen Ernst verbirgt, leicht verkennen. Er sagt doch selbst: „Von der Natur bin ich nicht subtil gesponnen, auch nicht mit Feigen und Weizenbrod, sondern mit Käs, Milch und Haberbrod erzogen, darum bin ich wohl grob gegen die Katzenreinen und Superfeinen; denn dieselben, die in weichen Kleidern, und wir, die in Tannenzapfen erzogen, verstehen einander nicht wohl. Ob ich mir selber holdselig zu sein vermeine, muß ich also für grob gelten. Wie kann ich nicht seltsam sein dem, der nie in der Sonne gewandelt hat?"

Goethe hat das Verhältnis des Menschen zur Natur (in seinem Buche über Winkelmann) mit den schönen Sätzen geschildert: „Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich selbst in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt: dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen, und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern." Von einer Empfindung, wie sie sich in solchen Sätzen ausspricht, ist Paracelsus tief durchdrungen. Aus dieser Empfindung heraus gestaltet sich für ihn das Rätsel des Menschen. Sehen wir zu, wie das, im Sinne des Paracelsus, geschieht. Verhüllt ist dem menschlichen Fassungsvermögen zunächst der Weg, den die Natur gegangen ist, um ihren Gipfel hervorzubringen. Sie hat diesen Gipfel

erstiegen; aber dieser Gipfel sagt nicht: ich fühle mich als die ganze Natur; dieser Gipfel sagt: ich fühle mich als dieser einzelne Mensch. Was in Wirklichkeit eine That der ganzen Welt ist, das fühlt sich als einzelnes, einsames, für sich stehendes Wesen. Ja, das ist gerade das wahre Wesen des Menschen, daß er sich als etwas anderes fühlen muß, als er letzten Endes ist. Und wenn dies ein Widerspruch ist, so darf der Mensch ein lebendig gewordener Widerspruch genannt werden. Der Mensch ist die Welt auf seine eigene Art. Er sieht seinen Einklang mit der Welt als eine Zweiheit an. Er ist dasselbe, was die Welt ist; aber er ist es als Wiederholung, als einzelnes Wesen. Das ist der Gegensatz, den Paracelsus als Mikrokosmos (Mensch) und Makrokosmos (Weltall) empfindet. Der Mensch ist ihm die Welt im Kleinen. Was den Menschen sein Verhältnis zur Welt so ansehen läßt, das ist sein Geist. Dieser Geist erscheint an ein einzelnes Wesen, an einen einzelnen Organismus gebunden. Dieser Organismus gehört, seinem ganzen Wesen nach, dem großen Strom des Weltalls an. Er ist ein Glied in demselben, das nur im Zusammenhange mit allen andern seinen Bestand hat. Der Geist aber erscheint als ein Ergebnis dieses einzelnen Organismus. Er sieht sich zunächst nur mit diesem Organismus verbunden. Er reißt diesen Organismus aus dem Mutterboden los, dem er entwachsen ist. So liegt für Paracelsus ein tiefer Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem ganzen Weltall in der Naturgrundlage des Seins verborgen, der sich durch das Dasein des Geistes verbirgt. Der Geist, der uns zur höheren Erkenntnis führt, indem er uns das Wissen vermittelt, und dieses Wissen auf höherer Stufe wieder geboren werden läßt, hat für uns Menschen zunächst die Folge, daß er uns unseren eigenen Zusammenhang mit dem All verhüllt. So löst sich für Paracelsus die menschliche Natur zunächst in drei Glieder auseinander: in unsere sinnlich-körperliche Natur, unseren Organismus, der uns als ein Natur-

wesen unter andern Naturwesen erscheint und genau so ist, wie alle andern Naturwesen; in unsere verhüllte Natur, die ein Glied in der Kette der ganzen Welt ist, die also nicht innerhalb unseres Organismus beschlossen ist, sondern die Kraftwirkungen aussendet und empfängt von dem ganzen Weltall; und in die höchste Natur: unseren Geist, der nur auf geistige Art sich auslebt. Das erste Glied der menschlichen Natur nennt Paracelsus den Elementarleib; das zweite den ätherisch-himmlischen oder „astralischen Leib", das dritte Glied nennt er Seele. — In den „astralischen" Erscheinungen sieht also Paracelsus eine Zwischenstufe zwischen den rein körperlichen und den eigentlichen Seelen-Erscheinungen. Sie werden also dann sichtbar werden, wenn der Geist, welcher die Naturgrundlage unseres Seins verhüllt, seine Thätigkeit einstellt. Die einfachste Erscheinung dieses Gebietes haben wir in der Traumwelt vor uns. Die Bilder, die uns im Traume umgaukeln, mit ihrem merkwürdigen sinnvollen Zusammenhange mit Vorgängen in unserer Umgebung und mit Zuständen unseres eigenen Innern, sind Erzeugnisse unserer Naturgrundlage, die durch das hellere Licht der Seele verdunkelt werden. Wenn ein Stuhl neben meinem Bette umfällt, und ich träume ein ganzes Drama, das mit einem durch ein Duell verursachten Schuß endet; oder wenn ich Herzklopfen habe, und ich träume von einem kochenden Ofen; so kommen Naturwirkungen zum Vorschein, sinnvoll und bedeutsam, die ein Leben enthüllen, das zwischen den rein organischen Funktionen und dem im hellen Bewußtsein des Geistes vollzogenen Vorstellen liegt. An dieses Gebiet schließen sich alle Erscheinungen an, die dem Felde des Hypnotismus und der Suggestion angehören. Müssen wir nicht in der Suggestion eine Einwirkung von Mensch auf Mensch sehen, die auf einen Zusammenhang der Wesen in der Natur deutet, der durch die höhere Geistesthätigkeit verhüllt wird. Von hier aus eröffnet sich die Möglichkeit das zu verstehen, was Paracelsus als „astralischen" Leib deutet. Es ist die Summe

von Naturwirkungen, unter deren Einfluß wir stehen, oder durch besondere Umstände stehen können; die von uns ausgehen, ohne daß unsere Seele dabei in Betracht kommt; und die doch nicht unter den Begriff rein physikalischer Erscheinungen fallen. Daß Paracelsus auf diesem Felde Thatsachen aufzählt, die wir heute bezweifeln, das kommt von einem Gesichtspunkte aus, den ich oben bereits angeführt habe (vergl. S. 80), nicht in Betracht. — Auf Grund solcher Anschauungen von der menschlichen Natur sonderte Paracelsus diese in sieben Glieder. Es sind dieselben, welche wir auch in der Weisheit der alten Ägypter, bei den Neuplatonikern, und in der Kabbala antreffen. Der Mensch ist zunächst ein physikalisch-körperliches Wesen, also denselben Gesetzen unterworfen, denen jeder Körper unterworfen ist. Er ist also, in dieser Hinsicht, ein rein elementarischer Leib. Die rein körperlich-physikalischen Gesetze gliedern sich zum organischen Lebensprozeß. Paracelsus bezeichnet die organische Gesetzmäßigkeit als „Archaeus" oder „Spiritus vitae"; das Organische erhebt sich zu geistähnlichen Erscheinungen, die noch nicht Geist sind. Es sind dies die „astralischen" Erscheinungen. Aus den „astralischen" Vorgängen tauchen die Funktionen des „tierischen Geistes" auf. Der Mensch ist Sinnenwesen. Er verbindet sinngemäß die sinnlichen Eindrücke durch seinen Verstand. Es belebt sich also in ihm die „Verstandesseele". Er vertieft sich in seine eigenen geistigen Erzeugnisse, er lernt den Geist als Geist erkennen. Er hat sich somit bis zur Stufe der „Geistseele" erhoben. Zuletzt erkennt er, daß er in dieser Geistseele den tiefsten Untergrund des Weltdaseins erlebt; die Geistseele hört auf, eine individuelle, einzelne zu sein. Es tritt die Erkenntnis ein, von der Eckhart sprach, als er nicht mehr sich in sich, sondern das Urwesen in sich sprechen fühlte. Es ist der Zustand eingetreten, in dem der Allgeist im Menschen sich selbst anschaut. Paracelsus hat das Gefühl von diesem Zustand in die einfachen Worte geprägt: „Und das ist ein Großes, das ihr

bedenken ſollt: nichts iſt im Himmel und auf Erden, das nicht ſei im Menſchen. Und Gott, der im Himmel iſt, der iſt im Menſchen." — Nichts anderes will Paracelſus mit dieſen ſieben Grundteilen der menſchlichen Natur zum Ausdruck bringen als Thatſachen des äußeren und inneren Erlebens. Daß in höherer Wirklichkeit eine Einheit iſt, was ſich für die menſchliche Erfahrung als Vielheit von ſieben Gliedern auseinanderlegt, das bleibt dadurch unangefochten. Aber gerade dazu iſt die höhere Erkenntnis da: die Einheit in allem aufzuzeigen, was dem Menſchen wegen ſeiner körperlichen und geiſtigen Organiſation im unmittelbaren Erleben als Vielheit erſcheint. Auf der Stufe der höchſten Erkenntnis ſtrebt Paracelſus durchaus darnach, das einheitliche Urweſen der Welt lebendig mit ſeinem Geiſte zu verſchmelzen. Er weiß aber, daß der Menſch die Natur in ihrer Geiſtigkeit nur erkennen kann, wenn er mit dieſer Natur in unmittelbaren Verkehr tritt. Nicht dadurch begreift der Menſch die Natur, daß er ſie von ſich aus mit willkürlich angenommenen geiſtigen Weſenheiten bevölkert, ſondern dadurch, daß er ſie hinnimmt und ſchätzt, ſo wie ſie als Natur iſt. Paracelſus ſucht daher nicht Gott oder den Geiſt in der Natur; ſondern die Natur, ſo wie ſie ihm vor Augen tritt, iſt ihm ganz unmittelbar göttlich. Muß man denn der Pflanze erſt eine Seele nach Art der menſchlichen Seele beilegen, um das Geiſtige zu finden? Darum erklärt ſich Paracelſus die Entwickelung der Dinge, ſo weit das mit den wiſſenſchaftlichen Mitteln ſeiner Zeit möglich iſt, durchaus ſo, daß er dieſe Entwickelung als einen ſinnlichen Naturprozeß auffaßt. Er läßt alle Dinge aus der Urmaterie, dem Urwaſſer (Yliaſter) hervorgehen. Und er betrachtet als einen weiteren Naturprozeß die Scheidung der Urmaterie (die er auch den großen Limbus nennt) in die vier Elemente: Waſſer, Erde, Feuer und Luft. Wenn er davon ſpricht, daß das „göttliche Wort" aus der Urmaterie die Vielheit der Weſen hervorrief, ſo iſt auch das nur ſo zu verſtehen, wie etwa in der neueren Natur-

wissenschaft das Verhältnis der Kraft zum Stoffe zu verstehen ist. Ein „Geist" im thatsächlichen Sinne ist auf dieser Stufe noch nicht vorhanden. Dieser „Geist" ist kein thatsächlicher Grund des Naturprozesses, sondern ein thatsächliches Ergebnis dieses Prozesses. Dieser Geist schafft nicht die Natur, sondern entwickelt sich aus ihr. Manches Wort des Paracelsus könnte im entgegengesetzten Sinne gedeutet werden. So wenn er sagt: „Es ist nichts körperlich, es hätte und führete nicht auch einen Geist in ihm verborgen und lebete. Es hat auch nicht nur das Leben, was sich regt und bewegt, als die Menschen, die Tiere, die Würmer der Erde, die Vögel im Himmel, und die Fische im Wasser, sondern auch alle körperlichen und wesentlichen Dinge." Aber mit solchen Aussprüchen will Paracelsus nur vor der oberflächlichen Naturbetrachtung warnen, welche mit ein paar „hingepfahlten" Begriffen (nach Goethes trefflichem Ausdruck) das Wesen eines Dinges auszuschöpfen glaubt. Er will in die Dinge nicht ein ausgedachtes Wesen hineinlegen, sondern alle Kräfte des Menschen in Bewegung setzen, um das, was thatsächlich in dem Dinge liegt, herauszuholen. — Es kommt darauf an, sich dadurch nicht verführen zu lassen, daß Paracelsus sich im Geiste seiner Zeit ausdrückt. Es handelt sich vielmehr darum, zu erkennen, welche Dinge ihm vorschweben, wenn er, auf die Natur blickend, in den Ausdrucksformen seiner Zeit seine Ideen ausdrückt. Er schreibt z. B. dem Menschen ein zweifaches Fleisch, also eine zweifache körperliche Beschaffenheit zu. „Das Fleisch muß also verstanden werden, daß seiner zweierlei Art ist, nämlich das Adam entstammende Fleisch und das Fleisch, welches nicht aus Adam ist. Das Fleisch aus Adam ist ein grobes Fleisch, denn es ist irdisch und sonst nichts als Fleisch, das zu binden und zu fassen ist wie Holz und Stein. Das andere Fleisch ist nicht aus Adam, es ist ein subtiles Fleisch und nicht zu binden oder zu fassen, denn es ist nicht aus Erde gemacht." Was ist das Fleisch, das aus Adam ist? Es ist alles das, was der

Mensch durch seine natürliche Entwickelung überkommen hat, was sich also auf ihn vererbt hat. Dazu kommt das, was sich der Mensch im Verkehr mit der Umwelt im Lauf der Zeiten erworben hat. Die modernen naturwissenschaftlichen Vorstellungen von vererbten und durch Anpassung erworbenen Eigenschaften lösen sich los aus dem angeführten Gedanken des Paracelsus. Das „subtilere Fleisch", das den Menschen zu seinen geistigen Verrichtungen befähigt, ist nicht von Anfang an in dem Menschen gewesen. Er war „grobes Fleisch" wie das Tier, ein Fleisch, das „zu binden und zu fassen ist, wie Holz und Stein". Im naturwissenschaftlichen Sinne ist also auch die Seele eine erworbene Eigenschaft des „groben Fleisches". Was der Naturforscher des neunzehnten Jahrhunderts im Auge hat, wenn er von den Erbstücken aus der Tierwelt spricht, das hat Paracelsus im Auge, wenn er das Wort gebraucht, das „aus Adam stammende Fleisch". Durch solche Ausführungen soll natürlich durchaus nicht der Unterschied verwischt werden, der besteht zwischen einem Naturforscher des sechzehnten und einem solchen des neunzehnten Jahrhunderts. Erst dieses letztere Jahrhundert war ja im Stande, im vollen wissenschaftlichen Sinne die Erscheinungen der Lebewesen in einem solchen Zusammenhange zu sehen, daß deren natürliche Verwandtschaft und thatsächliche Abstammung bis herauf zum Menschen vor Augen trat. Die Naturwissenschaft sieht nur einen Naturprozeß, wo noch Linné im achtzehnten Jahrhundert einen geistigen Prozeß gesehen und mit den Worten charakterisiert hat: „Spezies von Lebewesen zählen so viele, als verschiedene Formen im Prinzip geschaffen worden sind." Während bei Linné also der Geist noch in die räumliche Welt verlegt werden und ihm die Aufgabe zugewiesen werden muß, die Lebensformen geistig zu erzeugen, zu „schaffen"; konnte die Naturwissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts der Natur geben, was der Natur ist, und dem Geiste, was des Geistes ist. Der Natur wird selbst die Aufgabe zugewiesen, ihre

Schöpfungen zu erklären; und der Geist kann sich dort in sich versenken, wo er allein zu finden ist, im Innern des Menschen. — Aber, wenn Paracelsus auch im gewissen Sinne durchaus im Sinne seiner Zeit denkt, so hat er doch gerade in Bezug auf die Idee der Entwickelung, des Werdens, das Verhältnis des Menschen zur Natur in tiefsinniger Weise erfaßt. Er sah in dem Urwesen der Welt nicht etwas, was als Abgeschlossenes irgendwie vorhanden ist, sondern er erfaßte das Göttliche im im Werden. Dadurch konnte er dem Menschen wirklich eine selbstschöpferische Thätigkeit zuschreiben. Ist das göttliche Urwesen ein für alle Mal vorhanden, dann kann von einem wahren Schaffen des Menschen nicht die Rede sein. Nicht der Mensch schafft dann, der in der Zeit lebt, sondern Gott schafft, der von Ewigkeit ist. Aber für Paracelsus ist kein solcher Gott von Ewigkeit. Für ihn ist nur ein ewiges Geschehen, und der Mensch ist ein Glied in diesem ewigen Geschehen. Was der Mensch bildet, war vorher noch in keiner Weise da. Was der Mensch schafft, ist so wie er schafft, eine ursprüngliche Schöpfung. Soll sie göttlich genannt werden, so kann sie so genannt werden nur in dem Sinne, wie sie als menschliche Schöpfung ist. Deshalb kann Paracelsus dem Menschen eine Rolle im Weltenbaue zuweisen, die diesen selbst zum Mit-Baumeister an dieser Schöpfung macht. Das göttliche Urwesen ist ohne den Menschen nicht das, was es mit dem Menschen ist. „Denn die Natur bringt nichts an den Tag, was auf seine Statt vollendet sei, sondern der Mensch muß es vollenden." Diese selbstschöpferische Thätigkeit des Menschen am Bau der Natur nennt Paracelsus Alchymie. „Diese Vollendung ist Alchymie. Also ist der Alchymist der Bäcker, indem er das Brod bäckt, der Rebmann, indem er den Wein macht, der Weber, indem er das Tuch macht." Paracelsus will auf seinem Gebiet, als Arzt, Alchymist sein. „Darum so mag ich billig in der Alchymie hie so viel schreiben, auf daß ihr sie wohl erkennet, und erfahret, was an ihr sei, und wie sie

verstanden soll werden: nicht ein Ärgernis nehmen daran, daß weder Gold noch Silber dir daraus werden soll. Sondern daher betrachtet, daß dir die Arkanen (Heilmittel) eröffnet werden ... Die dritte Säule der Medizin ist Alchymie, denn die Bereitung der Arzneien kann ohne sie nicht geschehen, weil die Natur ohne Kunst nicht gebraucht werden kann."

Im strengsten Sinne also sind die Augen des Paracelsus auf die Natur gerichtet, um ihr selbst abzulauschen, was sie über ihre Hervorbringungen zu sagen hat. Die chemische Gesetzmäßigkeit will er erforschen, um in seinem Sinne als Alchymist zu wirken. Er denkt sich alle Körper aus drei Grundstoffen zusammengesetzt, aus Salz, Schwefel und Quecksilber. Was er so bezeichnet, deckt sich natürlich nicht mit dem, was die spätere Chemie einzig und allein mit diesen Namen bezeichnet; ebenso wenig wie das, was Paracelsus als Grundstoff auffaßt, ein solcher im Sinne der späteren Chemie ist. Verschiedene Dinge werden zu verschiedenen Zeiten mit denselben Namen bezeichnet. Was die Alten vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer nannten, haben wir noch immer. Wir nennen diese vier „Elemente" nicht mehr „Elemente", sondern Aggregatzustände und haben dafür die Bezeichnungen: fest, flüssig, gasförmig, ätherförmig. Die Erde z. B. war den Alten nicht Erde, sondern das „Feste". Auch die drei Grundstoffe des Paracelsus erkennen wir wohl in gegenwärtigen Begriffen, nicht aber in den gleichlautenden gegenwärtigen Namen wieder. Für Paracelsus sind Auflösung in einer Flüssigkeit und Verbrennung die beiden wichtigen chemischen Prozesse, die er anwendet. Wird ein Körper gelöst, oder verbrannt, so zerfällt er in seine Teile. Etwas bleibt als Rückstand; etwas löst sich, oder verbrennt. Das Rückständige ist ihm salzartig, das Lösliche (Flüssige) quecksilberartig; das Verbrennliche nennt er schwefelig.

Wer über solche Naturprozesse nicht hinaussieht, den mögen sie als materiell-nüchterne Dinge kalt lassen; wer den Geist

durchaus mit den Sinnen fassen will, der wird diese Prozesse mit allen möglichen Seelenwesen bevölkern. Wer aber, wie Paracelsus, sie im Zusammenhange mit dem All zu betrachten weiß, das im Innern des Menschen sein Geheimnis offenbar werden läßt, der nimmt sie hin, wie sie sich den Sinnen darbieten; er deutet sie nicht erst um; denn so, wie die Naturvorgänge in ihrer sinnlichen Wirklichkeit vor uns stehen, offenbaren sie auf ihre eigene Art das Rätsel des Daseins. Was sie durch diese ihre sinnliche Wirklichkeit aus der Seele des Menschen heraus zu enthüllen haben, steht dem, der nach dem Licht der höheren Erkenntnis strebt, höher als alle übernatürlichen Wunder, die der Mensch ersinnen, oder sich offenbaren lassen mag über ihren angeblichen „Geist". Es giebt keinen „Geist der Natur", der erhabenere Wahrheiten auszusprechen vermöchte, als die großen Werke der Natur selbst, wenn unsere Seele in Freundschaft sich mit dieser Natur verbindet und im vertraulichen Verkehre den Offenbarungen ihrer Geheimnisse lauscht. Solche Freundschaft mit der Natur suchte Paracelsus.

Valentin Weigel und Jacob Böhme.

Paracelſus kam es vor allen Dingen darauf an, über die Natur Ideen zu gewinnen, die den Geiſt der von ihm vertretenen höheren Erkenntnis atmen. Ein ihm verwandter Denker, der die gleiche Vorſtellungsart vorzugsweiſe auf die eigene Natur des Menſchen anwandte, iſt Valentin Weigel (1533—1588). Er iſt in ähnlichem Sinne aus der proteſtantiſchen Theologie herausgewachſen wie Eckhart, Tauler und Suſo aus der katholiſchen. Er hat Vorgänger in Sebaſtian Frank und Caspar Schwenckfeldt. Dieſe deuteten, gegenüber dem am äußerlichen Bekenntnis hängenden Kirchenglauben, auf die Vertiefung des inneren Lebens. Ihnen iſt nicht der Jeſus wertvoll, den das Evangelium predigt, ſondern der Chriſtus, der in jedem Menſchen als deſſen tiefere Natur geboren werden kann, und der ihm Erlöſer vom niederen Leben und Führer zu idealer Erhebung ſein ſoll. Weigel verwaltete ſtill und beſcheiden ſein Pfarramt in Zſchopau. Erſt aus ſeinen hinterlaſſenen, im ſiebzehnten Jahrhundert gedruckten Schriften erfuhr man etwas von den bedeutſamen Ideen, die ihm über die Natur des Menſchen aufgegangen waren. (Von ſeinen Schriften ſeien genannt: Der güldene Griff, das iſt alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen, vielen Hochgelehrten unbekandt, und doch allen Menſchen nothwendig zu wiſſen. — Erkenne dich ſelbſt. — Vom Ort der Welt.) Es drängt Weigel, ſich über ſein Verhältnis zur Lehre der Kirche klar zu werden. Das

führt ihn dazu, die Grundfesten aller Erkenntnis zu untersuchen. Ob der Mensch etwas durch ein Glaubensbekenntnis erkennen könne, darüber kann er sich nur Rechenschaft geben, wenn er weiß, wie er erkennt. Von der untersten Art des Erkennens geht Weigel aus. Er fragt sich: wie erkenne ich ein sinnliches Ding, wenn es mir entgegentritt? Von da hofft er aufsteigen zu können bis zu dem Gesichtspunkte, wo er sich über die höchste Erkenntnis Rechenschaft geben kann. — Bei der sinnlichen Erkenntnis stehen sich das Werkzeug (Sinnesorgan) und das Ding, der „Gegenwurf" gegenüber. „Dieweil in der natürlichen Erkenntnis sein müssen zwei Dinge, als das Objekt oder Gegenwurf, der soll erkannt und gesehen werden vom Auge; und das Auge, oder der Erkenner, der das Objekt sieht, oder erkennt, so halte gegeneinander: ob die Erkenntnis herkomme vom Objekt in das Auge; oder ob das Urteil, oder die Erkenntnis fließe vom Auge in das Objekt." (Der güldene Griff S. 26ff.) Nun sagt sich Weigel: Würde die Erkenntnis aus dem Gegenwurf (Ding) in das Auge fließen, so müßte notwendig von einem und demselben Ding eine gleiche und vollkommene Erkenntnis in alle Augen kommen. Dies ist aber nicht der Fall, sondern jeder sieht nach Maßgabe seiner Augen. Nur die Augen, nicht der Gegenwurf, können schuld daran sein, daß von einem und demselben Ding vielerlei verschiedene Vorstellungen möglich sind. Weigel vergleicht, zur Klärung der Sache, das Sehen mit dem Lesen. Wäre das Buch nicht, so könnte ich es natürlich nicht lesen; aber es könnte immerhin da sein, und dennoch könnte ich nichts darin lesen, wenn ich nicht die Kunst, zu lesen, verstände. Das Buch muß also da sein; aber es kann mir, von sich aus, nicht das geringste geben; ich muß alles, was ich lese, aus mir herausholen. Das ist auch das Wesen der natürlichen (sinnlichen) Erkennntnis. Die Farbe ist als „Gegenwurf" da; aber sie kann, von sich aus, nichts dem Auge geben. Das Auge muß von sich aus erkennen, was die Farbe ist. So wenig wie der Inhalt

des Buches in dem Leser ist, so wenig ist die Farbe im Auge. Wäre der Inhalt des Buches in dem Leser: er brauchte es nicht zu lesen. Dennoch fließt im Lesen dieser Inhalt nicht aus dem Buche, sondern aus dem Leser. So ist es auch mit dem sinnlichen Ding. Was dieses sinnliche Ding draußen ist: das fließet nicht von außen herein in den Menschen: sondern von innen heraus. — Man könnte, von diesen Gedanken ausgehend, sagen: wenn alle Erkenntnis aus dem Menschen in den Gegenstand fließt, so erkennt man nicht, was im Gegenstande ist, sondern nur, was im Menschen selbst ist. Die ausführliche Durchbildung dieses Gedankenganges hat die Anschauung Immanuel Kants (1724—1804) gebracht. (Das Irrige dieses Gedankenganges findet man in meinem Buch „Philosophie der Freiheit" Berlin 1894 dargestellt. Hier muß ich mich darauf beschränken, zu erwähnen, daß Valentin Weigel mit seiner einfachen, urwüchsigen Vorstellungsart viel höher steht als Kant.) — Weigel sagt sich: wenn auch die Erkenntnis aus dem Menschen fließt, so ist es doch nur das Wesen des Gegenwurfes, das von diesem auf dem Umwege durch den Menschen zum Vorschein kommt. Wie ich den Inhalt des Buches durch das Lesen erfahre, und nicht meinen eigenen, so erfahre ich die Farbe des Gegenwurfes durch das Auge; nicht die im Auge, oder in mir befindliche Farbe. (Auf einem eigenen Wege kommt also Weigel zu einem Ergebnis, das uns bereits bei Nicolaus von Kues entgegengetreten ist. Vergl. oben S. 70.) So hat sich Weigel über das Wesen der sinnlichen Erkenntnis aufgeklärt. Er ist zu der Überzeugung gekommen, daß alles, was uns die äußeren Dinge zu sagen haben, nur aus unserem eigenen Innern selbst herausfließen kann. Der Mensch kann sich nicht leidend verhalten, wenn er die sinnlichen Dinge erkennen will, und diese bloß auf sich wirken lassen wollen; sondern er muß sich thätig verhalten, und die Erkenntnis aus sich herausholen. Der Gegenwurf erweckt nur in dem Geiste die Erkenntnis. Zur höheren Erkenntnis steigt der

Menſch auf, wenn der Geiſt ſein eigener Gegenwurf wird. An der ſinnlichen Erkenntnis erſieht man, daß keine Erkenntnis von außen in den Menſchen einfließen kann. Alſo kann auch die höhere Erkenntnis nicht von außen kommen, ſondern nur im Innern erweckt werden. Es kann daher keine äußere Offenbarung, ſondern nur eine innere Erweckung geben. So wie nun der äußere Gegenwurf wartet, bis der Menſch ihm entgegentritt, in dem er ſein Weſen ausſprechen kann, ſo muß der Menſch, wenn er ſich ſelbſt Gegenwurf ſein will, warten, bis in ihm die Erkenntnis ſeines Weſens erweckt wird. Muß in der ſinnlichen Erkenntnis ſich der Menſch thätig verhalten, damit er dem Gegenwurf deſſen Weſen entgegenbringen kann, ſo muß in der höheren Erkenntnis ſich der Menſch leidend verhalten, weil er jetzt Gegenwurf iſt. Er muß ſein Weſen in ſich empfangen. Deshalb erſcheint ihm die Erkenntnis des Geiſtes als Erleuchtung von oben. Im Gegenſatz zur ſinnlichen Erkenntnis nennt daher Weigel die höhere Erkenntnis das „Licht der Gnaden“. Dieſes „Licht der Gnaden“ iſt in Wirklichkeit nichts anderes als die Selbſterkenntnis des Geiſtes im Menſchen, oder die Wiedergeburt des Wiſſens auf der höheren Stufe des Schauens. — Wie nun Nicolaus von Kues beim Verfolgen ſeines Weges vom Wiſſen zum Schauen nicht wirklich das von ihm gewonnene Wiſſen auf höherer Stufe wiedergeboren werden läßt, ſondern wie ſich ihm das kirchliche Bekenntnis, in dem er erzogen iſt, als ſolche Wiedergeburt vortäuſcht, ſo iſt das auch bei Weigel der Fall. Er führt ſich auf den rechten Weg und verliert dieſen in dem Augenblicke wieder, in dem er ihn betritt. Wer den Weg gehen will, den Weigel weiſt, der kann dieſen ſelbſt nur bis zum Ausgangspunkte als Führer betrachten.

* * *

Es iſt wie das Aufjauchzen der Natur, die, auf dem Gipfel ihres Werdens, ihre Weſenheit bewundert, was uns aus den Werken des Görlitzer Schuhmachermeiſters Jacob Böhme

(1575—1624) entgegentönt. Ein Mann erscheint vor uns, dessen Worte Flügel haben, gewoben aus der beseligenden Empfindung, das Wissen in sich als höhere Weisheit leuchten zu sehen. Als eine Frömmigkeit, die nur Weisheit sein will, und als eine Weisheit, die allein in Frömmigkeit leben will, beschreibt Jacob Böhme seinen Zustand: „Als ich in Gottes Beistand rang und kämpfte, da ging meiner Seele ein wunderliches Licht auf, das der wilden Natur ganz fremd war, darin ich erst erkannte, was Gott und Mensch wäre, und was Gott mit den Menschen zu thun hätte". Jacob Böhme fühlt sich nicht mehr als einzelne Persönlichkeit, die ihre Erkenntnisse ausspricht; er fühlt sich als Organ des großen Allgeistes, der in ihm spricht. Die Grenzen seiner Persönlichkeit erscheinen ihm nicht als Grenzen des Geistes, der aus ihm redet. Dieser Geist ist ihm allgegenwärtig. Er weiß, daß „der Sophist ihn tadeln" werde, wenn er vom Anfang der Welt und ihrer Schöpfung spricht, „dieweil ich nicht sei dabei gewesen und es selber gesehn. Dem sei gesagt, daß in meiner Seelen- und Leibesessenz, da ich noch nicht der Ich war, sondern da ich Adams Essenz war, bin ja dabei gewesen und meine Herrlichkeit in Adam selber verscherzet habe." Nur in äußeren Gleichnissen vermag Böhme anzudeuten, wie in seinem Innern das Licht hervorgebrochen. Als er sich einmal als Knabe auf dem Gipfel eines Berges befindet, da sieht er oben, wo große rote Steine den Berg zu schließen scheinen, den Eingang offen und in seiner Vertiefung ein Gefäß mit Gold. Ein Schauer überfällt ihn; und er geht seiner Wege, ohne den Schatz zu berühren. Später ist er in Görlitz bei einem Schuhmacher in der Lehre. Ein fremder Mann tritt in den Laden und verlangt ein Paar Schuhe. Böhme darf sie ihm in Abwesenheit des Meisters nicht verkaufen. Der Fremde entfernt sich, ruft aber nach einer Weile den Lehrling heraus, und sagt ihm: Jacob, du bist klein, aber du wirst einst ein ganz anderer Mensch werden, über den die Welt in Erstaunen ausbrechen

wird. In reiferen Jahren sieht Jacob Böhme beim Glanz der Sonne die Spiegelung eines zinnernen Gefäßes: der Anblick, der sich ihm da bietet, scheint ihm ein tiefes Geheimnis zu entschleiern. Er glaubt sich seit dem Eindrucke dieser Erscheinung im Besitze des Schlüssels zu der Rätselsprache der Natur. — Als geistiger Einsiedler lebt er, bescheiden sich von seinem Handwerk ernährend, und daneben, wie für sein eigenes Gedächtnis, die Töne aufzeichnend, die in seinem Innern klingen, wenn er den Geist in sich fühlt. Zelotischer Priestereifer macht dem Manne das Leben schwer; er, der nur die Schrift lesen will, die ihm das Licht seines Innern erleuchtet, wird verfolgt und gequält von denen, welchen nur die äußere Schrift, das starre, dogmatische Bekenntnis zugänglich ist.

Ein Welträtsel lebt als Unruhe, die zur Erkenntnis treibt, in Jacob Böhmes Seele. Er glaubt mit seinem Geiste in eine göttliche Harmonie eingesenkt zu sein; wenn er aber um sich sieht, so sieht er in den göttlichen Werken überall Disharmonie. Dem Menschen eignet das Licht der Weisheit; und doch ist er dem Irrtum ausgesetzt; es lebt in ihm der Trieb zum Guten, und doch klingt der Mißton des Bösen durch die ganze menschliche Entwickelung. Die Natur wird beherrscht von den großen Naturgesetzen; und doch stören Unzweckmäßigkeiten und ein wilder Kampf der Elemente ihren Einklang. Wie ist die Disharmonie in dem harmonischen Weltganzen zu begreifen? Diese Frage quält Jacob Böhme. Sie tritt in den Mittelpunkt seiner Vorstellungswelt. Er will eine Anschauung von dem Weltganzen gewinnen, welche das Disharmonische mit umschließt. Denn wie sollte eine Vorstellung die Welt erklären, welche das vorhandene Disharmonische unerklärt liegen ließe? Die Disharmonie muß aus der Harmonie, das Böse aus dem Guten selbst erklärt werden. Beschränken wir uns, indem wir von diesen Dingen reden, auf das Gute und Böse, in dem die Disharmonie im engeren Sinne im Menschenleben ihren Ausdruck findet. Denn

Jacob Böhme beschränkt sich im Grunde darauf. Er kann es, denn ihm erscheinen Natur und Mensch als eine Wesenheit. Er sieht in beiden ähnliche Gesetze und Vorgänge. Das Unzweckmäßige ist ihm ein Böses in der Natur, wie ihm das Böse ein Unzweckmäßiges im Menschenschicksal ist. Die gleichen Grundkräfte walten da und dort. Wer den Ursprung des Bösen im Menschen erkannt hat, vor dem liegt auch derjenige des Bösen in der Natur offen. — Wie kann nun aus dem gleichen Urwesen das Böse wie das Gute fließen? Wenn man im Sinne Jacob Böhmes spricht, so giebt man die folgende Antwort. Das Urwesen lebt sein Dasein nicht in sich aus. Die Mannigfaltigkeit der Welt nimmt an diesem Dasein teil. Wie der menschliche Leib sein Leben nicht als einzelnes Glied, sondern als eine Vielheit von Gliedern lebt, so auch das Urwesen. Und wie das menschliche Leben in diese Vielheit von Gliedern ausgegossen ist, so das Urwesen in die Mannigfaltigkeit der Dinge dieser Welt. So wahr es ist, daß der ganze Mensch nur ein Leben hat, so wahr ist es, daß jedes Glied sein eigenes Leben hat. Und so wenig es dem ganzen harmonischen Leben des Menschen widerspricht, daß seine Hand sich gegen den eigenen Leib kehrt und diesen verwundet, so wenig ist es unmöglich, daß die Dinge der Welt, die das Leben des Urwesens auf ihre eigene Weise leben, sich gegeneinander kehren. Also schenkt das Urleben, indem es sich auf verschiedene Leben verteilt, einem jeglichen Leben die Fähigkeit, sich gegen das Ganze zu kehren. Nicht aus dem Guten strömt das Böse, sondern aus der Art, wie das Gute lebt. Wie das Licht nur zu scheinen vermag, wenn es die Finsternis durchdringt, so vermag das Gute sich nur zum Leben zu bringen, wenn es seinen Gegensatz durchsetzt. Aus dem „Ungrunde" der Finsternis heraus erstrahlt das Licht; aus dem „Ungrunde" des Gleichgiltigen gebiert sich das Gute. Und wie im Schatten nur die Helligkeit den Hinweis auf das Licht verlangt; die Finsternis aber selbstverständlich als das Licht

schwächend empfunden wird: so wird auch in der Welt nur die Gesetzmäßigkeit in allen Dingen gesucht; und das Böse, das Unzweckmäßige als das Selbstverständliche hingenommen. Trotzdem also für Jacob Böhme das Urwesen das All ist, so kann doch nichts in der Welt verstanden werden, wenn man nicht das Urwesen und seinen Gegensatz zugleich im Auge hat. „Das Gute hat das Böse oder Widerwärtige in sich verschlungen ... Jedes Wesen hat in sich Gutes und Böses, und in seiner Auswickelung, indem es sich in Schiedlichkeit führt, wird es ein Contrarium der Eigenschaften, da eine die andere zu überwältigen sucht." Es ist daher durchaus im Sinne Jacob Böhmes, in jedem Ding und Vorgang der Welt Gutes und Böses zu sehen; aber es ist nicht in seinem Sinne, ohne weiteres, in der Vermischung des Guten mit dem Bösen das Urwesen zu suchen. Das Urwesen mußte das Böse verschlingen; aber das Böse ist nicht ein Teil des Urwesens. Jacob Böhme sucht den Urgrund der Welt; die Welt selbst aber ist durch den Urgrund aus dem Ungrund entsprungen. „Die äußere Welt ist nicht Gott, wird auch ewig nicht Gott genannt, sondern nur ein Wesen, darin sich Gott offenbart ... Wenn man sagt: Gott ist alles, Gott ist Himmel und Erde und auch die äußere Welt, so ist das wahr; denn von ihm und in ihm urständet alles. Was mache ich aber mit einer solchen Rede, die keine Religion ist?" — Mit solcher Anschauung im Hintergrunde erbauten sich in Jacob Böhmes Geist seine Vorstellungen über das Wesen aller Welt, indem er in einer Stufenfolge die gesetzmäßige Welt aus dem Ungrunde erstehen läßt. In sieben Naturgestalten erbaut sich diese Welt. In dunkler Herbigkeit erhält das Urwesen Gestalt, stumm in sich verschlossen und regungslos. Unter dem Symbol des Salzes begreift Böhme diese Herbigkeit. Er lehnt sich mit solchen Bezeichnungen an Paracelsus an, der den chemischen Vorgängen die Namen für den Naturprozeß entlehnt hat (vergl. oben S. 92). Durch die Verschlingung ihres Gegensatzes tritt die erste Naturgestalt in

die Form der zweiten ein; das Herbe, Regungslose nimmt die Bewegung auf; Kraft und Leben tritt in sie. Das Quecksilber ist Symbol für diese zweite Gestalt. In dem Kampf der Ruhe und Bewegung, des Todes mit dem Leben, enthüllt sich die dritte Naturgestalt (Schwefel). Dieses in sich kämpfende Leben wird sich offenbar; es lebt fortan nicht mehr einen äußeren Kampf seiner Glieder; es durchbebt wie ein einheitlich leuchtender Blitz sich selbst erhellend sein Wesen (Feuer). Diese vierte Naturgestalt steigt auf zur fünften, dem in sich ruhenden lebendigen Kampf der Teile (Wasser). Auf dieser Stufe ist eine innere Herbigkeit und Stummheit wie auf der ersten vorhanden; nur ist es nicht eine absolute Ruhe, ein Schweigen der inneren Gegensätze, sondern eine innere Bewegung der Gegensätze. Es ruht in sich nicht das Ruhige, sondern das Bewegte, das durch den Feuerblitz der vierten Stufe Entzündete. Auf der sechsten Stufe wird sich die Urwesenheit selbst als solches inneres Leben gewahr; sie nimmt sich durch Sinnesorgane wahr. Die mit Sinnen begabten Lebewesen stellen diese Naturgestalt dar. Jacob Böhme nennt sie Schall oder Hall und setzt damit die Sinnesempfindung des Tones für das sinnliche Wahrnehmen als Symbol. Die siebente Naturgestalt ist der auf Grund seiner Sinneswahrnehmungen sich erhebende Geist (die Weisheit). Er findet sich innerhalb der im Ungrunde erwachsenen, aus Harmonischem und Disharmonischem sich gestaltenden Welt als sich selbst, als Urgrund wieder. „Der heilige Geist führt den Glanz der Majestät in die Wesenheit, darinnen die Gottheit offenbar steht." — Mit solchen Anschauungen sucht Jacob Böhme die Welt zu ergründen, die ihm, nach dem Wissen seiner Zeit, für die thatsächliche gilt. Für ihn sind Thatsachen die von der Naturwissenschaft seiner Zeit und von der Bibel als solche angesehenen. Ein anderes ist seine Vorstellungsart, ein anderes seine Thatsachenwelt. Man kann sich die erstere auf eine ganz andere Thatsachenerkenntnis angewendet denken. Und so erscheint vor

unſerem Geiſte ein Jacob Böhme, wie er auch an der Grenzſcheide des neunzehnten und zwanzigſten Jahrhunderts leben könnte. Ein ſolcher würde mit ſeiner Vorſtellungsart nicht das bibliſche Sechstagewerk und den Kampf der Engel und Teufel durchdringen, ſondern Lyells geologiſche Erkenntniſſe und die Thatſachen der „natürlichen Schöpfungsgeſchichte" Haeckels. Wer in den Geiſt von Jacob Böhmes Schriften dringt, der muß zu dieſer Überzeugung kommen. (Es ſeien die wichtigſten dieſer Schriften genannt: Die Morgenröthe im Aufgang. Die drei Prinzipien göttlichen Lebens oder über das dreifache Leben des Menſchen. Das umgewandte Auge. Signatura rerum oder von der Geburt und Bezeichnung aller Weſen. Das Mysterium magnum.)

Giordano Bruno und Angelus Sileſius.

Im erſten Jahrzehnt des ſechzehnten Jahrhunderts erſinnt auf dem Schloß zu Heilsberg in Preußen das naturwiſſenſchaftliche Genie des Nikolaus Kopernikus (1473—1543) ein Gedankengebäude, das die Menſchen der folgenden Zeitalter zwingt, mit anderen Vorſtellungen zum geſtirnten Himmel aufzuſehen, als ihre Ahnen im Altertum und Mittelalter gehabt haben. Dieſen war die Erde ihr im Mittelpunkt des Weltalls ruhender Wohnplatz. Die Geſtirne aber waren ihnen Weſenheiten von einer vollkommenen Natur, deren Bewegung in Kreiſen verlief, weil der Kreis das Bild der Vollkommenheit iſt. — In dem, was die Sterne den menſchlichen Sinnen zeigten, wurde unmittelbar etwas Seeliſches, Geiſtiges erblickt. Eine andere Sprache redeten zu dem Menſchen die Dinge und Vorgänge auf der Erde; eine andere die leuchtenden Geſtirne, die jenſeits des Mondes im reinen Äther wie ein den Raum erfüllendes Geiſtweſen erſchienen. Nikolaus von Kues hat ſich bereits andere Gedanken gebildet (vergl. oben S. 57). Durch Kopernikus wurde für den Menſchen die Erde ein Bruderweſen gegenüber den anderen Himmelskörpern, ein Geſtirn, das ſich wie andere bewegt. Alle Unterſchiedenheit, die ſie für den Menſchen aufweiſt, konnte dieſer nunmehr nur darauf zurückführen, daß ſie ſein Wohnplatz iſt. Er wurde gezwungen, nicht mehr verſchieden über die Vorgänge

dieſer Erde und über diejenigen des andern Weltraumes zu denken. Seine Sinnenwelt hatte ſich bis in die fernſten Räume erweitert. Er mußte, was vom Äther in ſein Auge drang, nunmehr ebenſo als Sinnenwelt gelten laſſen, wie die Dinge der Erde. Er konnte in dem Äther nicht mehr auf ſinnliche Weiſe den Geiſt ſuchen.

Mit dieſer erweiterten Sinneswelt mußte ſich auseinanderſetzen, wer fortan nach höherer Erkenntnis ſtrebte. In früheren Jahrhunderten ſtand der ſinnende Menſchengeiſt vor einer anderen Thatſachenwelt. Nun war ihm eine neue Aufgabe geſtellt. Nicht mehr die Dinge dieſer Erde allein konnten von des Menſchen Innern heraus ihr Weſen ausſprechen. Dieſes Innere mußte den Geiſt einer Sinnenwelt umfaſſen, die in überall gleicher Art das räumliche All erfüllt. — Vor einer ſolchen Aufgabe ſtand der Denker aus Nola, Philotheo Giordano Bruno (1548—1600). Die Sinne haben ſich das räumliche Weltall erobert; der Geiſt iſt nun nicht mehr im Raume zu finden. So wurde der Menſch von außen darauf hingewieſen, den Geiſt fortan nur mehr dort zu ſuchen, wo ihn, aus tiefen inneren Erlebniſſen heraus, die herrlichen Denker geſucht haben, deren Reihe die vorhergehenden Ausführungen an uns vorübergeführt haben. Dieſe Denker ſchöpfen aus ſich eine Weltanſchauung, zu der ſpäter eine fortgeſchrittene Naturwiſſenſchaft die Menſchen zwingt. Die Sonne der Ideen, die ſpäter auf eine neue Naturanſchauung fallen ſoll, ſteht bei ihnen noch unter dem Horizont; aber ihr Licht erſcheint bereits als Morgendämmerung in einer Zeit, als die Gedanken der Menſchen über die Natur ſelbſt noch im nächtlichen Dunkel liegen. — Das ſechszehnte Jahrhundert hat für die Naturwiſſenſchaft den Himmelsraum der Sinnenwelt gegeben, der er rechtmäßig angehört; bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts war dieſe Wiſſenſchaft ſo weit, daß ſie auch innerhalb der Erſcheinungen des pflanzlichen, tieriſchen und menſchlichen Lebens dasjenige der ſinnlichen That-

sachenwelt geben konnte, was dieser zukommt. Weder droben im Äther, noch in der Entwickelung der Lebewesen darf nunmehr diese Naturwissenschaft etwas anderes suchen als thatsächlich-sinnliche Prozesse. Wie der Denker im sechszehnten Jahrhundert sagen mußte: die Erde ist ein Stern unter Sternen, den gleichen Gesetzen unterworfen wie andere Sterne; so muß derjenige des neunzehnten Jahrhunderts sagen: „Der Mensch, mag seine Entstehung, seine Zukunft sein, wie sie wolle, ist für die Anthropologie nur ein Säugetier, und zwar dasjenige, dessen Organisation, Bedürfnisse und Krankheiten die verwickeltsten sind, dessen Gehirn mit seiner bewunderungswürdigen Leistungsfähigkeit den höchsten Grad der Entwickelung erreichte" (Paul Topinard: Anthropologie, Leipzig 1888, S. 528). — Von einem solchen durch die Naturwissenschaft erreichten Gesichtspunkt kann eine Verwechselung von Geistigem und Sinnlichem nicht mehr eintreten, wenn der Mensch sich selbst recht versteht. Die entwickelte Naturwissenschaft macht es unmöglich, in der Natur einen, nach Art des Materiellen gedachten Geist zu suchen, wie ein gesundes Denken es unmöglich macht, den Grund des Vorrückens der Uhrzeiger nicht in den mechanischen Gesetzen (dem Geist der unorganischen Natur), sondern in einem besonderen Dämon zu suchen, der die Zeigerbewegung bewirkte. Mit Recht mußte Ernst Haeckel die grobe Vorstellung von dem nach materieller Art gedachten Gott als Naturforscher zurückweisen. „In den höheren und abstrakteren Religionsformen wird die körperliche Erscheinung aufgegeben und Gott nur als reiner Geist, ohne Körper verehrt. „„Gott ist ein Geist und wer ihn anbetet, soll ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten."" Trotzdem bleibt aber die Seelenthätigkeit dieses reinen Geistes ganz dieselbe wie diejenige der anthropomorphen Gottes-Person. In Wirklichkeit wird auch dieser unmaterielle Geist nicht unkörperlich, sondern unsichtbar gedacht, gasförmig. Wir gelangen so zu der paradoxen Vorstellung Gottes als eines gasförmigen Wirbeltieres" (Haeckel, Welträtsel, S. 333). In

Wirklichkeit darf ein sinnlich-thatsächliches Dasein eines Geistigen nur da angenommen werden, wo unmittelbare sinnliche Erfahrung Geistiges zeigt; und es darf nur ein solcher Grad des Geistigen vorausgesetzt werden, als auf diese Art wahrgenommen wird. Der ausgezeignete Denker B. Carneri durfte (in der Schrift Empfindung und Bewußtsein, S. 15) sagen: „Der Satz: Kein Geist ohne Materie, aber auch keine Materie ohne Geist, — würde uns berechtigen, die Frage auch auf die Pflanze, ja, auf den nächsten besten Felsblock auszudehnen, bei welchem kaum etwas zu Gunsten dieser Korrelatbegriffe sprechen dürfte." Geistige Vorgänge als Thatsachen sind die Ergebnisse verschiedener Verrichtungen eines Organismus; der Geist der Welt ist nicht auf materielle Art, sondern eben nur auf geistige Art in der Welt vorhanden. Die Seele des Menschen ist eine Summe von Vorgängen, in denen der Geist am unmittelbarsten als Thatsache erscheint. In der Form einer solchen Seele ist aber der Geist nur im Menschen vorhanden. Und es heißt den Geist mißverstehen, es heißt, die schlimmste Sünde wider den Geist begehen, wenn man den Geist in Seelenform anderswo als im Menschen sucht, wenn man sich andere Wesen so beseelt denkt, wie den Menschen. Wer dies thut, zeigt nur, daß er den Geist selbst in sich nicht erlebt hat; er hat nur die in ihm waltende äußere Erscheinungsform des Geistes, die Seele, erlebt. Das aber ist gerade so, wie wenn jemand einen mit Bleistift hingezeichneten Kreis für den wirklich mathematisch-idealen Kreis hielte. Wer nichts anderes in sich erlebt, als die Seelenform des Geistes, der fühlt sich dann gedrängt, auch in den nichtmenschlichen Dingen solche Seelenform vorauszusetzen, damit er nicht bei der grobsinnlichen Materialität stehen zu bleiben brauche. Statt den Urgrund der Welt als Geist zu denken, denkt er ihn als Weltseele, und nimmt eine allgemeine Beseelung der Natur an.

Giordano Bruno, auf den die neue kopernikanische Naturbetrachtung eindrang, konnte auf keine andere Art den Geist in

der Welt faſſen, aus der er in der alten Form vertrieben war, denn als Weltſeele. Man hat, wenn man ſich in Brunos Schriften vertieft (insbeſondere in ſein tiefſinniges Buch: Von der Urſache, dem Prinzip und dem Einen), den Eindruck, daß er ſich die Dinge beſeelt dachte, wenn auch in verſchiedenem Grade. Er hat den Geiſt in Wirklichkeit nicht in ſich erlebt, deshalb denkt er ſich ihn nach Art der Menſchenſeele, in der er ihm allein entgegengetreten iſt. Wenn er von Geiſt ſpricht, ſo faßt er ihn in dieſer Art auf. „Die univerſelle Vernunft iſt das innerſte, wirkſamſte und eigenſte Vermögen und ein potentieller Teil der Weltſeele; ſie iſt ein Identiſches, welches das All erfüllt, das Univerſum erleuchtet und die Natur unterweiſt, ihre Gattungen, ſo wie ſie ſein ſollen, hervorzubringen." Der Geiſt wird zwar in dieſen Sätzen nicht als „gasförmiges Wirbeltier", wohl aber als ein Weſen geſchildert, das ſo iſt wie die Menſchenſeele. „Das Ding ſei nun ſo klein und winzig als es wolle, es hat in ſich einen Teil von geiſtiger Subſtanz, welche, wenn ſie das Subſtrat dazu angethan findet, ſich darnach ſtreckt, eine Pflanze, ein Tier zu werden, und ſich zu einem beliebigen Körper organiſiert, welcher gemeinhin beſeelt genannt wird. Denn Geiſt findet ſich in allen Dingen, und es iſt auch nicht das kleinſte Körperchen, welches nicht einen ſolchen Anteil in ſich faßte, daß es ſich nicht belebte." — Weil Giordano Bruno den Geiſt nicht wirklich als Geiſt in ſich erlebt hat, deshalb konnte er auch das Leben des Geiſtes mit den äußeren mechaniſchen Verrichtungen verwechſeln, mit denen Raymundus Lullus (1235—1315) in ſeiner ſogenannten „großen Kunſt" die Geheimniſſe des Geiſtes entſchleiern wollte. Ein neuerer Philoſoph, Franz Brentano, beſchreibt dieſe „Große Kunſt" ſo: „Auf konzentriſchen, vereinzelt drehbaren Kreisſcheiben wurden Begriffe aufgezeichnet, und dann durch Drehung die verſchiedenartigſten Kombinationen hergeſtellt." Was der Zufall bei der Drehung übereinanderſchob, das wurde zu einem Urteile über die höchſten Wahrheiten geformt. Und

Giordano Bruno trat auf seinen mannigfaltigen Irrfahrten durch Europa an verschiedenen hohen Schulen als Lehrer dieser „Großen Kunst" auf. Er hat den kühnen Mut gehabt, die Gestirne als Welten zu denken, vollkommen analog unserer Erde; er hat den Blick naturwissenschaftlichen Denkens über die Erde hinaus erweitert; er dachte die Weltkörper nicht mehr als körperliche Geister; aber er dachte sie doch noch als seelische Geister. Man darf nicht ungerecht sein gegen den Mann, den seine fortgeschrittene Vorstellungsart die katholische Kirche mit dem Tode büßen ließ. Es gehörte ein Ungeheures dazu, den ganzen Himmelsraum in dieselbe Weltbetrachtung einzuspannen, die man bis dahin bloß für irdische Dinge hatte, wenn Bruno auch das Sinnliche noch seelisch dachte. —

* * *

Als eine Persönlichkeit, die in einer großen seelischen Harmonie noch einmal aufleuchten ließ, was Tauler, Weigel, Jacob Böhme und Andere vorbereitet hatten, erschien im siebzehnten Jahrhundert Johann Scheffler, genannt Angelus Silesius (1624—1677). Wie in einem geistigen Brennpunkte gesammelt und in erhöhter Leuchtkraft strahlend erscheinen die Ideen der genannten Denker in seinem Buche: „Cherubinischer Wandersmann. Geistreiche Sinn- und Schlußreime". Und alles, was Angelus Silesius ausspricht, erscheint als solch eine unmittelbare, selbstverständliche Offenbarung seiner Persönlichkeit, daß es ist, als wenn dieser Mann durch eine besondere Vorsehung berufen worden wäre, die Weisheit in persönlicher Gestalt zu verkörpern. Die selbstverständliche Art, in der er die Weisheit darlebt, kommt dadurch zum Ausdruck, daß er sie in Sprüchen darstellt, die auch bezüglich ihrer Kunstform bewundernswert sind. Er schwebt wie ein Geistwesen über allem irdischen Dasein; und, was er spricht, ist wie der Hauch aus einer anderen Welt, von vornherein befreit von allem Groben und Unreinen, aus dem sich sonst menschliche Weisheit nur mühsam heraus-

arbeitet. — Wahrhaft erkennend verhält sich im Sinne des Angelus Silesius nur, wer das Auge des Alls in sich zum Schauen bringt; in wahrem Lichte sieht sein Thun nur, wer dies Thun in sich verrichtet fühlt durch die Hand des Alls: „Gott ist in mir das Feuer, und ich in ihm der Schein: sind wir einander nicht ganz inniglich gemein?" — „Ich bin so reich als Gott; es kann kein Stäublein sein, das ich (Mensch glaube mir) mit ihm nicht hab' gemein." — „Gott liebt mich über sich: lieb ich ihn über mich: so geb ich ihm so viel, als er mir giebt aus sich." — „Der Vogel in der Luft, der Stein ruht auf dem Land; im Wasser lebt der Fisch, mein Geist in Gottes Hand." — „Bist du aus Gott geborn, so blühet Gott in dir: und seine Gottheit ist dein Saft und dein Zier." — „Halt an, wo laufst du hin; der Himmel ist in dir: Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für." — Für den, der sich so im All fühlt, hört jede Trennung zwischen sich und einem anderen Wesen auf; er empfindet sich nicht mehr als einzelnes Individuum; er empfindet vielmehr alles, was an ihm ist, als Glied der Welt, seine eigentliche Wesenheit aber als dieses Weltall selbst. „Die Welt, die hält dich nicht; du selber bist die Welt, die dich in dir mit dir so stark gefangen hält." — „Der Mensch hat eher nicht vollkommne Seligkeit: bis daß die Einheit hat verschluckt die Anderheit." — „Der Mensch ist alle Ding': ist's daß ihm eins gebricht, so kennet er fürwahr sein Reichtum selber nicht." — Als sinnliches Wesen ist der Mensch ein Ding unter anderen Dingen, und seine sinnlichen Organe bringen ihm als sinnlicher Individualität sinnliche Kunde von den Dingen in Raum und Zeit außer ihm; spricht aber der Geist in dem Menschen, dann giebt es kein Außen und kein Innen; nichts ist hier und nichts ist dort, was geistig ist; nichts ist früher, und nichts ist später: Raum und Zeit sind in der Anschauung des Allgeistes verschwunden. Nur so lange der Mensch als Individuum schaut, ist er hier, und das Ding dort;

und nur so lange er als Individuum schaut, ist dies früher, und dies später. „Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, so kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit." — „Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse, und mich in Gott, und Gott in mich zusammenfasse." — „Die Rose, welche hier dein äußres Auge sieht, die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht?" — „Setz' dich in Mittelpunkt, so siehst du all's zugleich: was jetzt und dann geschieht, hier und im Himmelreich." — „So lange dir, mein Freund, im Sinn liegt Ort und Zeit: so faßt du nicht, was Gott ist und die Ewigkeit." — „Wenn sich der Mensch entzieht der Mannigfaltigkeit, und kehrt sich ein zu Gott, kommt er zur Einigkeit." — Die Höhe ist damit erstiegen, auf welcher der Mensch hinausschreitet über sein individuelles Ich und jeden Gegensatz zwischen der Welt und sich aufhebt. Ein höheres Leben beginnt für ihn. Wie der Tod des alten und eine Auferstehung im neuen Leben erscheint ihm das innere Erlebnis, das ihn überkommt. „Wann du dich über dich erhebst und läßt Gott walten: so wird in deinem Geist die Himmelfahrt gehalten." — „Der Leib muß sich im Geist, der Geist in Gott erheben: wo du in ihm mein Mensch willst ewig selig leben." — „So viel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt: so viel des Herren Ich darvor zu Kräften kömmt." — Von solchem Gesichtspunkt aus erkennt der Mensch seine Bedeutung und die Bedeutung aller Dinge im Reich der ewigen Notwendigkeit. Das natürliche All erscheint ihm unmittelbar als der göttliche Geist. Der Gedanke an einen göttlichen Allgeist, der noch über und neben den Dingen der Welt Sein und Bestand haben könnte, schwindet als eine überwundene Vorstellung dahin. Dieser Allgeist erscheint so in die Dinge ausgeflossen, so mit den Dingen wesenseins geworden, daß er nicht mehr gedacht werden könnte, wenn aus seinem Wesen nur ein einziges Glied weggedacht würde. „Nichts ist als Ich und Du; und wenn wir zwei nicht sein: so ist Gott

nicht mehr Gott, und fällt der Himmel ein." — Der Mensch fühlt sich als notwendiges Glied in der Weltenkette. Sein Thun hat nichts mehr von Willkür, oder Individualität an sich. Was er thut, ist notwendig im Ganzen, in der Weltenkette, die auseinanderfiele, wenn dieses sein Thun aus ihr herausfiele. „Gott mag nicht ohne mich ein einzigs Würmlein machen: erhalt ichs nicht mit ihm, so muß es straks zerkrachen." — „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben: werd ich zu nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben." — Auf dieser Höhe erst sieht der Mensch die Dinge in ihrem rechten Wesen. Er hat nicht mehr nötig, dem Kleinsten, dem Grobsinnlichen eine geistige Wesenheit von außen beizulegen. Denn so wie dieses Kleinste ist, in aller seiner Kleinheit und Grobsinnlichkeit, ist es Glied im All. „Kein Stäublein ist so schlecht, kein Stüpfchen ist so klein: der Weise siehet Gott ganz herrlich drinne sein." — „In einem Senfkörnlein, so du's verstehen willst: ist aller oberen und untren Dinge Bild." — Der Mensch fühlt sich auf dieser Höhe frei. Denn Zwang ist nur, wo ein Ding noch von außen zwingen kann. Wenn aber alles Äußere eingeflossen ist in das Innere, wenn der Gegensatz zwischen „Ich und Welt", „Draußen und Drinnen", „Natur und Geist" geschwunden ist: dann fühlt der Mensch alles, was ihn treibt, nur als seinen eigenen Trieb. „Schleuß mich, so streng du willst, in tausend Eisen ein: ich werde doch ganz frei und ungefesselt sein." — „Dafern *mein* Will' ist tot, so *muß* Gott, was ich will: ich schreib ihm selber vor das Muster und das Ziel." — Nun hören alle von außen kommenden sittlichen Normen auf; der Mensch wird sich Maß und Ziel. Er steht unter keinem Gesetz; denn auch das Gesetz ist *sein* Wesen geworden. „Für Böse ist das Gesetz; wär kein Gebot geschrieben: die Frommen würden doch Gott und den Nächsten lieben." — Dem Menschen ist so, auf der höheren Stufe der Erkenntnis, die *Unschuld der Natur* wiedergegeben. Er vollzieht die Aufgaben, die ihm gesetzt sind, im Gefühl

einer ewigen Notwendigkeit. Er sagt sich: es ist durch diese eherne Notwendigkeit in deine Hand gegeben, dieser selben ewigen Notwendigkeit das Glied zu entziehen, das dir zugeteilt ist. „Ihr Menschen, lernet doch vom Wiesenblümelein: wie ihr könnt Gott gefall'n und 'gleichwohl schöne sein." — „Die Ros' ist ohn' warum und weil, sie blühet, weil sie blühet: sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet." — Der auf höherer Stufe erstandene Mensch empfindet in sich den ewigen, notwendigen Drang des All, wie die Wiesenblume; er handelt, wie die Wiesenblume blüht. Das Gefühl seiner sittlichen Verantwortlichkeit wächst bei all seinem Thun ins Unermeßliche. Denn, was er nicht thut, ist dem All entzogen, ist Tötung dieses Alls, soweit die Möglichkeit solcher Tötung an ihm liegt. „Was ist nicht sündigen? Du darfst nicht lange fragen: geh hin, es werdens dir die stummen Blumen sagen." — „Alls muß geschlachtet sein. Schlacht'st dich nicht für Gott, so schlachtet dich zuletzt für'n Feind der ew'ge Tod."

Ausklang.

Zwei und ein halbes Jahrhundert sind nahezu verflossen, seit Angelus Silesius in seinem „Cherubinischen Wandersmann“ die tiefe Weisheit seiner Vorgänger gesammelt hat. Reiche Einsichten in die Natur haben diese Jahrhunderte gebracht. Goethe hat der Naturwissenschaft eine große Perspektive eröffnet. Er suchte die ewigen, ehernen Gesetze des Naturwirkens bis zu dem Gipfel zu verfolgen, wo sie den Menschen mit ebensolcher Notwendigkeit entstehen lassen, wie sie auf unterer Stufe den Stein hervorbringen (vgl. mein Buch: „Goethes Weltanschauung.“ Weimar 1897). Lamarck, Darwin, Haeckel u. A. haben im Sinne dieser Vorstellungsart weiter gewirkt. Die „Frage aller Fragen“, die nach dem natürlichen Ursprung des Menschen, hat im neunzehnten Jahrhundert ihre Antwort erfahren. Andere daran schließende Aufgaben im Reiche der natürlichen Vorgänge haben ihre Lösungen gefunden. Man begreift es heute, daß man aus dem Reiche des Thatsächlichen und Sinnlichen nicht herauszutreten braucht, wenn man die Stufenreihe der Wesen, bis herauf zum Menschen, in ihrer Entwickelung rein natürlich verstehen will. — Und auch in das Wesen des menschlichen „Ich“ hat der Scharfsinn J. G. Fichtes geleuchtet und der menschlichen Seele gezeigt, wo sie sich suchen soll und was sie ist (vgl. oben S. 6 und den Abschnitt über Fichte in meinem Buche: „Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert“ Band 1.

Berlin, S. Cronbach). Hegel hat das Reich des Gedankens über alle Gebiete des Seins ausgedehnt, und das äußere sinnliche Naturdasein ebenso wie die höchsten Schöpfungen des Menschengeistes in ihrer Gesetzmäßigkeit denkend zu erfassen gesucht (vgl. meine Darstellung Hegels in „Welt- und Lebensanschauungen des neunzehnten Jahrhunderts" Band 1). — Wie erscheinen die Geister, deren Gedanken in dieser Schrift verfolgt worden sind, im Lichte der Weltanschauung, die mit den wissenschaftlichen Errungenschaften der auf ihre Epoche folgenden Zeiten rechnet? Sie haben noch an eine „übernatürliche" Schöpfungsgeschichte geglaubt. Wie nehmen sich ihre Gedanken vor einer „natürlichen" aus, welche die Naturwissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts geschaffen hat? — Diese Naturwissenschaft hat der Natur nichts gegeben, was ihr nicht gehört; sie hat ihr nur genommen, was ihr nicht gehört. Sie hat alles das aus ihr verbannt, was nicht in ihr zu suchen ist, sondern was sich nur im Innern des Menschen findet. Sie sieht kein Wesen mehr in der Natur, das so ist, wie die Menschenseele, und das schafft nach Art des Menschen. Sie läßt die Organismenformen nicht mehr von einem menschenähnlichen Gott geschaffen sein; sie verfolgt ihre Entwickelung in der Sinnenwelt nach rein natürlichen Gesetzen. Der Meister Eckhart sowohl wie Tauler, und auch Jacob Böhme wie Angelus Silesius müßten bei Betrachtung dieser Naturwissenschaft die tiefste Befriedigung empfinden. Der Geist, in dem sie die Welt betrachten wollten, ist im vollsten Sinne auf diese Naturbetrachtung übergegangen, wenn sie richtig verstanden wird. Was sie noch nicht konnten, auch die Thatsachen der Natur selbst in das Licht rücken, das ihnen aufgegangen war, das wäre ihre Sehnsucht ohne Zweifel geworden, wenn diese Naturwissenschaft ihnen vorgelegen hätte. Sie konnten es nicht; denn keine Geologie, keine „natürliche Schöpfungsgeschichte" erzählte ihnen von den Vorgängen in der Natur. Die Bibel allein erzählte ihnen auf ihre Art von solchen Vorgängen. Sie haben deshalb, so gut sie

es konnten, das Geistige dort gesucht, wo es allein zu finden ist: im menschlichen Innern. Gegenwärtig hätten sie noch ganz andere Hilfsmittel als zu ihrer Zeit, zu zeigen, daß ein thatsächlich existierender Geist nur im Menschen zu finden ist. Sie würden heute rückhaltlos mit denen übereinstimmen, die den Geist als Thatsache nicht in der Wurzel der Natur, sondern in ihrer Frucht suchen. Sie würden zugeben, daß der wahrnehmbare Geist ein *Entwickelungsergebnis* ist, und daß auf unteren Stufen der Entwickelung ein solcher Geist nicht gesucht werden darf. Sie würden verstehen, daß nicht ein „Schöpfungsgedanke" bei dem Entstehen des Geistes im Organismus gewaltet hat, ebenso wenig wie ein solcher „Schöpfungsgedanke" den Affen aus den Beuteltieren hat hervorgehen lassen. — Unsere Gegenwart kann über die Thatsachen der Natur nicht sprechen, wie Jacob Böhme über sie gesprochen hat. Aber es giebt einen Gesichtspunkt auch in dieser Gegenwart, der die Anschauungsweise Jacob Böhmes einer mit der modernen Naturwissenschaft rechnenden Weltanschauung nahe bringt. Man braucht nicht den Geist zu verlieren, wenn man in der Natur nur Natürliches findet. Viele glauben heute allerdings, man müsse in einen flachen und nüchternen Materialismus verfallen, wenn man die von der Naturwissenschaft gefundenen „Thatsachen" einfach hinnimmt. Ich selbst stehe völlig auf dem Boden dieser Naturwissenschaft. Ich habe durchaus die Empfindung, daß bei einer Naturbetrachtung, wie diejenige Ernst Haeckels ist, nur derjenige verflachen kann, der schon mit einer flachen Gedankenwelt an sie herangeht. Ich empfinde ein Höheres, Herrlicheres, wenn ich die *Offenbarungen* der „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" auf mich wirken lasse, als wenn die übernatürlichen Wundergeschichten der Glaubensbekenntnisse auf mich eindringen. Ich kenne in keinem „heiligen" Buche etwas, das so Erhabenes mir enthüllt, wie die „nüchterne" Thatsache, daß jeder Menschenkeim im Mutterleibe aufeinanderfolgend in Kürze diejenigen Tierformen wiederholt,

die seine tierischen Vorfahren durchgemacht haben. Erfüllen wir unser Gemüt nur mit der Herrlichkeit der Thatsachen, die unsere Sinne schauen, dann werden wir wenig übrig haben für die „Wunder", die nicht im Kreislaufe der Natur liegen. Erleben wir den Geist in uns, dann brauchen wir keinen solchen draußen in der Natur. Ich habe in meiner „Philosophie der Freiheit" (Berlin 1894) meine Weltanschauung beschrieben, die den Geist nicht zu vertreiben glaubt, weil sie die Natur so ansieht, wie sie Darwin und Haeckel ansehen. Eine Pflanze, ein Tier gewinnen für mich nichts, wenn ich sie mit Seelen bevölkere, von denen mir meine Sinne keine Kunde geben. Ich suche nicht in der Außenwelt nach einem „tieferen", „seelischen" Wesen der Dinge, ja ich setze es nicht einmal voraus, weil ich glaube, daß die Erkenntnis, die mir in meinem Innern aufleuchtet, mich davor bewahrt. Ich glaube, daß die Dinge der Sinnenwelt das auch sind, als was sie sich uns darstellen, weil ich sehe, daß eine rechte Selbsterkenntnis uns dahin führt, in der Natur nichts als natürliche Vorgänge zu suchen. Ich suche keinen Gottesgeist in der Natur, weil ich das Wesen des Menschengeistes in mir zu vernehmen glaube. Zu meinen Tier-Ahnen bekenne ich mich ruhig, weil ich zu erkennen glaube, daß dort, wo diese Tier-Ahnen ihren Ursprung haben, kein seelenartiger Geist *wirken kann*. Ich kann Ernst Haeckel nur zustimmen, wenn er einer Unsterblichkeit, wie sie manche Religion lehrt (vgl. Haeckels Welträtsel S. 239), die „ewige Ruhe des Grabes" vorzieht. Denn ich finde eine Herabwürdigung des Geistes, eine widerwärtige Sünde *wider den Geist* in der Vorstellung einer nach Art eines sinnlichen Wesens fortdauernden Seele. — Einen schrillen Mißton höre ich, wenn die naturwissenschaftlichen Thatsachen in Haeckels Darstellung mit der „Frömmigkeit" der Bekenntnisse mancher Zeitgenossen zusammenstoßen. Aber für mich tönt aus Bekenntnissen, die mit natürlichen Thatsachen einen schlechten Zusammenklang geben, nichts von dem Geiste der

höheren Frömmigkeit, die ich bei Jacob Böhme und Angelus Sileſius finde. Dieſe höhere Frömmigkeit ſteht vielmehr mit dem Wirken des Natürlichen in vollem Einklange. Es liegt kein Widerſpruch darin, ſich mit den Erkenntniſſen der neueren Naturwiſſenſchaft zu durchdringen und gleichzeitig den Weg zu betreten, den Jacob Böhme und Angelus Sileſius zum Geiſte geſucht haben. Wer ſich auf dieſen Weg im Sinne dieſer Denker begiebt, der darf nicht fürchten, in flachen Materialismus zu verfallen, wenn er die Geheimniſſe der Natur ſich von einer „natürlichen Schöpfungsgeſchichte“ darſtellen läßt. Wer meine Gedanken in dieſem Sinne auffaßt, der verſteht mit mir in gleicher Weiſe den letzten Spruch des „Cherubiniſchen Wandersmannes“, in den auch dieſe Schrift ausklingen ſoll: „Freund, es iſt auch genug. Im Fall du mehr willſt leſen: ſo geh und werde ſelbſt die Schrift und ſelbſt das Weſen.“

Im gleichen Verlage:

Beiträge zur okkulten Wissenschaft.

Essays hervorragender ausländischer Autoren
übersetzt von
Ludwig Deinhard.

VIII, 96 S. 1901. Preis 1.80 Mk.

Buddhistischer Katechismus

zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótamo
von
Subhadra Bhikschu.

Sechste Aufl. 1898. VII, 85 S. Preis 1.— Mk., gbd. 1.50 Mk.

Die Bhagavad Gita.

Das Lied von der Gottheit oder die Lehre vom göttlichen Sein
in verständlicher Form ins Deutsche übertragen und mit erläuternden Anmerkungen und ausgewählten korrespondierenden Citaten hervorragender deutscher Mystiker versehen
von
Dr. Franz Hartmann.

Zweite Aufl. XVI, 126 S. Preis 1.60 Mk.

Sphinx

Dreißig Kunstblätter von Fidus und Diefenbach.
In eleganter Leinenmappe 6.— Mk.

Im gleichen Verlage:

Wie ich mein Selbst fand.

Äußere und innere Erlebnisse

einer

Okkultistin.

278 Seiten. Preis 4,— Mk.

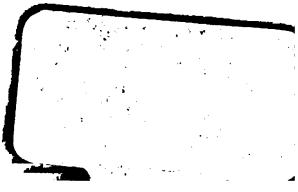
Dies Buch bietet eine spannende Lektüre Allen, die sich für das Grenzgebiet zwischen dem Weltleben und der sogenannten „Übersinnlichen Welt" interessieren. Es stellt keine dichterischen Phantasieen dar, sondern erzählt beobachtete Thatsachen, spiritistische und okkultistische Erlebnisse und giebt auch eine kurze Darstellung der theosophischen Anschauungen. Das Buch ist anonym geschrieben, doch verbirgt sich hinter der Kennzeichnung der Verfasserin als „Okkultistin" eine namhafte Persönlichkeit, die seit Jahrzehnten schon im öffentlichen Leben auf verschiedenen Gebieten mitgewirkt hat. Das Buch ist sehr anregend und flott geschrieben, und wer drin zu lesen anfängt, wird auch weiter lesen. Ein Urteil über die berichteten Thatsachen wird sich jeder selber bilden. Wertvoll aber ist es immer, von solchen Erfahrungen Kenntnis zu nehmen.

Dr. H.-S.

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(510) 642-6753
1-year loans may be recharged by bringing books
to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 days
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

JUN 0 8 1994

YC135319